LA PRÓXIMA REVOLUCIÓN

INTRODUCCIÓN
DEBBIE BOOKCHIN &
BLAIR TAYLOR (ED.)

PRÓLOGO
URSULA K. LE GUIN

Murray Bookchin

VIRUS

En la página anterior: Murray Bookchin durante el Encuentro Anarquista Internacional de Venecia, en 1984.

Murray Bookchin

LA PRÓXIMA REVOLUCIÓN

LAS ASAMBLEAS POPULARES Y LA PROMESA DE LA DEMOCRACIA DIRECTA

EDICIÓN A CARGO DE
DEBBIE BOOKCHIN Y BLAIR TAYLOR

VIRUS

LICENCIA CREATIVE COMMONS
AUTORÍA - NO DERIVADOS - NO COMERCIAL 1.0

Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:

Autoría-atribución: deberá respetarse la autoría del texto y de su traducción. Siempre habrá de constar la autoría del texto y/o la traducción.

No comercial: no puede utilizarse este trabajo con fines comerciales.

No derivados: no se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto.

Los términos de esta licencia deberán constar de una manera clara para cualquier uso o distribución del texto. Estas condiciones solo podrán alterarse con el permiso expreso del autor o la autora.

Este libro tiene una licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial. Para consultar las condiciones de esta licencia puede visitarse: creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/ o enviar una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbot Way, Stanford, California 94305, EE. UU.

© 2015 de la obra, The Murray Bookchin Trust y Verso Books
© 2019 de esta edición, Virus Editorial

Título:
The next revolution. Popular assemblies & the promise of direct democracy (2015)

Edición y maquetación: Virus Editorial
Corrección ortotipográfica y de estilo: Carlos Marín Hernández
Traducción del inglés: Paula Martín Ponz
Diseño de colección: Silvio García-Aguirre y Pilar Sánchez Molina
Diseño de cubierta: Lídia Sardà y Miquel Costa Reimóndez

Primera edición en castellano: octubre de 2019

ISBN: 978-84-92559-96-1
Depósito legal: B-22676-2019

Virus Editorial i Distribuïdora, SCCL
C/ Junta de Comerç, 18, baixos
08001 Barcelona
T. / Fax: 934 413 814
editorial@viruseditorial.net
www.viruseditorial.net

ÍNDICE

Agradecimientos 11

Prólogo: Sobre el futuro de la izquierda
Ursula K. Le Guin 13

Introducción, Debbie Bookchin y Blair Taylor 17

El proyecto comunalista 31

La crisis ecológica y la necesidad de rehacer la sociedad 71

Política para el siglo XXI 87

El significado del confederalismo 117

- Descentralización y autonomía 120
- Los problemas de la descentralización 124
- Confederalismo e interdependencia 128
- La confederación como poder dual 132

Municipalismo libertario: la política de la democracia directa 139

Las ciudades: el florecimiento de la razón en la historia 157

Nacionalismo y «cuestión nacional» 173

- Una perspectiva histórica 179
- El nacionalismo y la izquierda 186

Dos enfoques a la cuestión nacional 195
El nacionalismo y la Segunda Guerra Mundial 197
Las luchas por la «liberación nacional» 198
Hacia un nuevo internacionalismo 202
En busca de una alternativa 209

El anarquismo y el poder en la revolución española 213

El futuro de la izquierda 221

Bibliografía 283

Para Bea Bookchin.
Confidente, cómplice intelectual,
y amiga querida de Murray Bookchin
durante más de cincuenta años

AGRADECIMIENTOS

Algunos de estos ensayos fueron publicados anteriormente en otros lugares y nos gustaría reconocerlos como sigue: el ensayo «La crisis ecológica y la necesidad de rehacer la sociedad» fue escrito originalmente para una audiencia griega en 1992 y más tarde se publicó en inglés bajo el título «The Ecological Crisis, Socialism, and the Need to Remake Society» («La crisis ecológica, socialismo y la necesidad de rehacer la sociedad») en la revista *Society and Nature*, vol. 2, n.º 3, 1994. «Política para el siglo XXI» fue un discurso emitido originalmente durante la Conferencia Internacional sobre Municipalismo Libertario de Lisboa en 1998. «El significado del confederalismo» se publicó originalmente en *From Urbanization to Cities*, Cassell, Londres, 1995. «Municipalismo libertario: la política de la democracia directa» se tituló al principio «Libertarian Municipalism: An Overview» («Municipalismo libertario: una perspectiva general») y apareció en *Green Perspectives*, n.º 24, 1991. «Las ciudades: el florecimiento de la razón en la historia» se extrajo del artículo «Comments on the International Social Ecology Network Gathering and the "Deep Social Ecology" of John Clark» publicado en *Democracy and Nature,* vol. 3, n.º 3, 1997. «Nacionalismo y "cuestión nacional"» se publicó por primera vez en *Society and Nature,* vol. 2, n.º 2, 1994. «El anarquismo y el poder en la revolución española» apareció en *Communalism*, n.º 2, 2002. Damos las gracias sinceramente a Audrea Lim, Jacob Stevens, Mark

Martin, y a todo el equipo de Verso por sus incansables esfuerzos a la hora de difundir el pensamiento radical. También queremos agradecer la duradera dedicación a estas ideas de todos aquellos que forman el Institute for Social Ecology. Por último, a Jim Schumacher, que ha apoyado a Murray Bookchin y su trabajo superando con creces el amor y la lealtad típicas de un yerno; su compromiso con las ideas y el legado de Murray fueron de valor incalculable para la realización de este libro.

PRÓLOGO
SOBRE EL FUTURO DE LA IZQUIERDA

«La izquierda», término significativo desde la Revolución francesa, adoptó una importancia más amplia tras el surgimiento del socialismo, el anarquismo y el comunismo. En sus inicios, la Revolución rusa instauró un Gobierno completamente de izquierdas; los movimientos de izquierda y derecha quebraron España en dos; los partidos democráticos en Europa y Norteamérica se dividieron en dos polos; los caricaturistas progresistas retrataban a sus oponentes como un gordo plutócrata con un habano, mientras los reaccionarios estadounidenses demonizaron, desde 1930 y durante toda la Guerra Fría, a la «izquierda comunista». La oposición izquierda/derecha, pese a que a menudo adolece de una simplificación excesiva, durante dos siglos fue muy útil para describir y recordar el equilibrio dinámico de la sociedad.

En pleno siglo XXI seguimos usando estos términos, pero ¿qué queda de la izquierda? El fracaso del comunismo de Estado, la silenciosa consolidación de cierto grado de socialismo en los Gobiernos democráticos, y el implacable avance de la política derechista impulsada por el capitalismo corporativo, han hecho que parezca que gran parte del pensamiento progresista haya quedado anticuado, repetitivo o ilusorio. Las ideas de la

izquierda están marginadas, sus objetivos fragmentados y su capacidad para unirse está en tela de juicio. En particular en Estados Unidos, la deriva hacia la derecha ha sido tan fuerte que las posiciones progresistas más elementales cargan, actualmente, con el papel de espantajo terrorista que solía achacarse al anarquismo o al socialismo, de la misma manera que ahora los reaccionarios son considerados como los «moderados».

Así que, en un país que no ha hecho más que quedarse tuerto del ojo izquierdo y que intenta usar solo su mano derecha, ¿qué espacio queda para Murray Bookchin, un viejo radical ambidiestro, que mira a través de ambos ojos? Creo que encontrará sus lectores. Hay muchas personas en busca de un pensamiento coherente y constructivo sobre el que basar sus prácticas y acciones, una búsqueda que resulta frustrante. Las aproximaciones teóricas que parecían prometedoras han acabado siendo, como bien muestra el Partido Libertario, un disfraz para los argumentos de Ayn Rand;[1] las soluciones inmediatas y efectivas para los problemas acaban demostrando, como puede verse en el movimiento Occupy, que carecen de estructura y capacidad para mantenerse a largo plazo.

Los gente joven, personas a las que esta sociedad engaña y traiciona descaradamente, buscan un pensamiento inteligente, realista y que se proyecte como alternativa a largo plazo. No quieren otra ideología disparatada y aleccionadora, sino una hipótesis de trabajo práctica, una metodología para retomar el control de nuestro destino. Lograr ese control, que transforme de manera profunda el conjunto de la sociedad, requerirá de una revolución tan poderosa como la fuerza que pretende canalizar.

Murray Bookchin era un experto en la revolución no violenta. Reflexionó durante toda su vida acerca de los cambios

1. Alisa Zinóvievna Rosenbaum (1905-1982). Novelista y ensayista rusonorteamericana, bajo el pseudónimo de Ayn Rand, publicó varias novelas que se han convertido en símbolos de los valores del individualismo ultraliberal. Sus obras más conocidas son *The fountainhead* (Bobbs-Merrill Company, 1943 [en castellano: *El manantial*, El Grito Sagrado, Buenos Aires, 2005]), y *Atlas Shrugged* (Random House, 1957 [en castellano: *La rebelión del atlas*, Deusto, Barcelona, 2019]). *(N. de la E.)*

sociales radicales —en aquellos ya planteados y en los que no— y en cómo prepararse mejor para ellos. Esta nueva colección de sus ensayos trasciende sus experiencias personales y nos muestra el terrible futuro al que nos enfrentamos.

Los lectores impacientes e idealistas puede que lo encuentren severo y, hasta cierto punto, incómodo, ya que no está dispuesto a que los sueños de finales felices eclipsen la realidad. Él no simpatiza con la pretensión de que la mera transgresión sea acción política por sí misma: «La "política" del desorden o el "caos creativo", o la práctica ingenua de "tomar las calles" (que no suele ser más que un festival callejero), devuelve a sus participantes al comportamiento de una horda juvenil». Aunque es cierto que esto es más aplicable al Verano del Amor que al movimiento Occupy, no deja de ser una advertencia a tener en cuenta en todo momento. Pero Bookchin no es un gruñón puritano. Se declaraba anarquista la primera vez que leí algo suyo y probablemente era el anarquista más elocuente y reflexivo de su generación, sin que haya perdido su sentido de amor por la libertad después de alejarse del anarquismo. Pero no quiere ver como esa alegría, esa libertad, se derrumba una vez más entre las ruinas a causa de su propia y eufórica irresponsabilidad.

Por último, hay algo que todas las corrientes de pensamiento político y social se han visto abocadas a confrontar: la irreversible degradación del medioambiente causada por el descontrolado capitalismo industrial, una terrible realidad que la ciencia lleva cincuenta años intentando que veamos, mientras que la tecnología nos ofrecía distracciones cada vez mayores. Todos los beneficios que la industrialización y el capitalismo nos han brindado, todos los maravillosos progresos en conocimiento, salud, comunicación y confort, arrojan esa misma sombra. Todo lo que tenemos lo hemos obtenido de la tierra; y, además de hacerlo cada vez más rápida y avariciosamente, lo poco que le devolvemos o está envenenado o es estéril.

Pero no podemos detener el proceso. Una economía capitalista, por definición, vive del crecimiento. Como observa Bookchin, «para el capitalismo desistir de su expansión

irracional sería cometer su suicidio social» y, por tanto, hemos escogido, en esencia, el cáncer como nuestro modelo de sistema social.

> *El imperativo capitalista de crecimiento o muerte está en abierta contradicción con el imperativo ecológico de la interdependencia y los límites. Ambos imperativos no pueden seguir coexistiendo; como tampoco puede tener esperanza alguna una sociedad fundada en el mito de que puedan ser reconciliados. O establecemos una sociedad ecológica o la sociedad se hundirá para todo el mundo, con indiferencia del estrato social al que pertenezcamos.*

Murray Bookchin pasó una vida oponiéndose al rapaz *ethos* capitalista de crecimiento o muerte. Los nueve ensayos de *La próxima revolución* representan la culminación de esa labor: el andamio teórico para una sociedad igualitaria, basada en la democracia directa y ecológica, con un enfoque práctico sobre cómo construirla. Realiza un análisis crítico de los fracasos pasados de los movimientos de lucha social, revive la promesa de la democracia directa y, en el último ensayo, nos dibuja un bosquejo esperanzador de cómo podríamos convertir la crisis medioambiental en un momento de auténtica elección: una oportunidad para trascender las paralizantes jerarquías de género, raza, clase y nación; una oportunidad para encontrar una cura radical para el mal radical que envenena nuestro sistema social.

Su lectura me ha emocionado y me he sentido tan agradecida como siempre que lo he leído. Es un auténtico hijo de la Ilustración por su respeto por las ideas claras y la responsabilidad moral y en su búsqueda honesta e inflexible de una esperanza realista.

Ursula K. Le Guin, 2015

INTRODUCCIÓN

El mundo actual no se enfrenta a una única crisis sino a una serie de crisis entrelazadas: económica, política, social y ecológica. El nuevo milenio ha estado marcado por el aumento de la brecha entre ricos y pobres, la cual ha alcanzado niveles de disparidad sin precedentes, condenando a toda una generación a un panorama de expectativas sombrías y deprimentes. En el plano social, la trayectoria recorrida hasta ahora por el nuevo siglo ha sido igual de sombría, en particular en el mundo en desarrollo, donde la violencia sectaria en nombre de la religión, el tribalismo y el nacionalismo ha transformado regiones enteras en insufribles zonas de guerra. Mientras tanto, la crisis ambiental ha empeorado a tal ritmo que ha superado incluso los pronósticos más pesimistas. El calentamiento global, el aumento del nivel del mar, la contaminación del aire, suelo y océanos y la destrucción de enormes extensiones de selvas tropicales se ha acelerado a un ritmo tan alarmante que la grave catástrofe ambiental prevista para el próximo siglo se ha convertido, en cambio, en la más apremiante preocupación de esta generación.

Sin embargo, pese a estas crisis cada vez más graves, la lógica perversa del capitalismo neoliberal está tan arraigada que, a pesar de su espectacular colapso en el 2008, la única respuesta que parece posible ha sido más neoliberalismo: una deferencia cada vez mayor hacia las élites corporativas y financieras, que

defienden la privatización, los recortes de servicios públicos, y dar rienda suelta al mercado como única salida. El predecible resultado ha sido el desencanto y un aumento de la pérdida de derechos políticos y civiles, una política electoral carente de debate y reflexiones sustanciales —aunque con una puesta en escena magistral—, ya sea en Argentina, Italia, Alemania o los Estados Unidos. Aun así, mientras que las élites políticas y económicas insisten en que «no hay alternativa» y redoblan cínicamente la apuesta por mantener el *statu quo* de la austeridad, activistas de todo el mundo desafían este pensamiento convencional con una nueva política, exigiendo una forma de democracia más amplia. Desde Nueva York y El Cairo a Estambul y Río, movimientos como Occupy Wall Street y el de los *indignados*[1] españoles han abierto un nuevo espacio de lucha con una política emocionante que desafía las categorías existentes, y que ataca tanto la desigualdad capitalista como las limitadas democracias «representativas». Pese a que las voces y las demandas son diversas, nacen de una raíz común que es el desafío directo a la ética política actual en la que el *ethos* económico y las políticas sociales de los Gobiernos electos (izquierda, derecha o centro) han llegado a un consenso que se limita a ajustar los márgenes sin cuestionar la obediencia al mercado global capitalista. Estos movimientos han prendido la mecha de una extendida excitación, atrayendo a encuentros masivos a millones de participantes en todo el mundo, y han encendido una vez más la esperanza de que de las calles surgirá la llama de un nuevo movimiento social revolucionario.

A pesar de los momentos inspirados de resistencia, la democracia radical forjada en las plazas, de Zuccotti a Taksim, todavía no se ha corporeizado en una política alternativa viable. La emoción y la solidaridad en el terreno aún no se han fusionado en una praxis política capaz de eliminar el abanico actual de fuerzas represivas y reemplazarlo por una nueva sociedad visionaria, igualitaria y, lo que es más importante, posible. Murray Bookchin aborda

1. En castellano en el original. *(N. de la T.)*

directamente esta necesidad, ofreciendo una visión transformadora y una nueva estrategia política para una sociedad verdaderamente libre, un proyecto que él llamó «comunalismo».

Bookchin, prolífico autor, ensayista y activista, dedicó su vida al desarrollo de un nuevo modelo de política de izquierdas, que tenga en cuenta tanto las preocupaciones del movimiento como los distintos problemas sociales a los que se enfrenta. El comunalismo va más allá de la crítica y proporciona una visión reconstructiva de una sociedad diferente en sus cimientos, basada en la democracia directa, anticapitalista, ecológica y opuesta a todas las formas de dominación, que materialice la libertad en las asambleas populares unidas en confederación. Rescatando al proyecto revolucionario de la corrupción del autoritarismo y del supuesto «fin de la historia», el comunalismo promueve una política audaz que pase de la resistencia a la transformación social.

Con el uso del término *comunalismo*, Bookchin —después de seis décadas de experiencias como activista y teórico— le da significado a una filosofía del cambio social conformada tras toda una vida de militancia en la izquierda. Nacido en 1921, se radicalizó a la edad de nueve años, cuando se unió a los Young Pioneers (Jóvenes Pioneros), la organización juvenil comunista en Nueva York. Se convirtió al trotskismo a finales de los años treinta y, a partir de 1948, pasó una década en el grupo socialista libertario Contemporary Issues, que había abandonado la ideología marxista ortodoxa. A finales de la década de 1950, comenzó a desarrollar su pensamiento teniendo en cuenta la importancia de la degradación ambiental como síntoma de los arraigados problemas sociales. El libro de Bookchin sobre este tema, *Our Synthetic Environment*, se publicó seis meses antes de *Una primavera silenciosa* de Rachel Carson, mientras que su folleto seminal, de 1964, *Ecology and Revolutionary Thought*, introdujo en la nueva izquierda el concepto de ecología como categoría política. Este ensayo que sintetizaba de manera innovadora y sorprendente anarquismo, ecología y descentralización, fue el primero en relacionar la lógica capitalista de crecimiento o muerte con la destrucción ecológica del

planeta, a la vez que mostraba una comprensión profunda e innovadora por el impacto del capitalismo tanto en el entorno natural como sobre las relaciones sociales. En 1968, «Post-Scarcity Anarchism» reformuló la teoría anarquista de cara a una nueva era, proporcionando un marco de trabajo coherente para la reorganización de la sociedad sobre unas bases ecoanarquistas. Al ver que la organización Students for a Democratic Society (SDS)[2] estaba implosionando y se hundía en el sectarismo marxista, Bookchin distribuyó su panfleto «¡Escucha marxista!» durante la convención final del SDS en 1969, en el que criticaba el regreso al marxismo dogmático por parte de algunas de sus facciones. Abogaba por una política anarquista alternativa de democracia directa y descentralización, ideas que acabaron sepultadas entre los escombros de la desmoronada organización pero que tuvieron su eco en movimientos que más tarde dominarían la perspectiva de la izquierda. Sus ensayos de este periodo, publicados originalmente en la revista *Anarchos* por un grupo de Nueva York que Bookchin cofundó a mediados de la década de 1960, se recopilaron en una antología en 1971, *El anarquismo en la sociedad de consumo*, un libro que ejerció una profunda influencia en la nueva izquierda y que se convirtió en un eje clásico en la articulación del anarquismo del siglo XX. Autor de veintitrés obras de historia, teoría política, filosofía y estudios sobre urbanismo, Bookchin se basó en una rica tradición intelectual que iba de Aristóteles, Hegel y Marx a Karl Polanyi, Hans Jonas y Lewis Mumford. En su obra principal, *La ecología de la libertad* (1982), trazó el desarrollo de las raíces históricas,

2. Students for a Democratic Society, fue creado en 1962: «Su manifiesto de presentación, el "Port Huron Statement", rechazaba los sistemas opresivos de la vida estadounidense —racismo, corporaciones, la Guerra Fría, la carrera nuclear, el poder de la élite y el complejo militar-industrial— a favor de una "nueva política ética", con amplios objetivos morales y sociales» (Janet Biehl: *Ecología o catástrofe. La vida de Murray Bookchin*, trad. Paula Martín Ponz, Virus, Barcelona, 2017, p. 180). Más adelante el grupo se convertiría en campo de batalla entre partidos de la izquierda radical maoísta y otro grupo heterogéneo que agrupaba sectores castristas y tercermundistas (p. 258).

antropológicas y sociales de la jerarquía y la dominación y sus implicaciones y efectos en nuestra relación con el mundo natural, en una teoría amplia y comprehensiva que denominó «ecología social». Cuestionó e influyó a todas y cada una de las figuras relevantes de esa época, desde Noam Chomsky y Herbert Marcuse hasta Daniel Cohn-Bendit y Guy Debord.

En 1974, Bookchin cofundó en Vermont el Institute for Social Ecology (ISE), un proyecto educativo excepcional en el que se ofrecían clases de teoría política, historia radical, e iniciativas ecológicas prácticas como la agricultura ecológica y la energía solar. Fue una influencia importante para la imbricación de las diferentes tendencias de la acción no violenta, el pacifismo, el feminismo radical y la ecología, que componían los nuevos movimientos sociales de finales de las décadas de 1970 y 1980. A partir de las diferentes facetas de su propio pasado militante, aprovechó su aprendizaje y experiencias como agitador callejero juvenil, delegado sindical de un taller de automoción, activista por los derechos civiles y organizador del CORE,[3] desempeñando un papel central en la Clamshell Alliance[4] y en la formación de la Left

3. Congress of Racial Equality. Organización de defensa de los derechos de la población afroamericana, fundada en 1942. Según apunta Janet Biehl, el CORE «utilizaba la resistencia no-violenta de inspiración cuáquera y gandhiana en su lucha contra la segregación racial sureña [...] había ayudado a organizar las Marchas por la Libertad, en las que negros y blancos se unían para ir juntos en los autobuses interestatales, y por lo que fueron apaleados por supremacistas blancos en Alabama». Bookchin se uniría a la organización en 1964. *Ecología o catástrofe*, *op. cit.*, p. 195. *(N. de la E.)*.

4. La Clamshell Alliance fue una red antinuclear fundada en julio de 1976, a raíz de la aprobación de una central nuclear en la ciudad de Seabrook (Nueva Hampshire). Formada por colectivos de diferentes localidades de Nueva Inglaterra, que funcionaban como grupos de afinidad basados en la acción no-violenta y las decisiones asamblearias y consensuadas. Entre 1976 y 1977, la red se dotó de una estructura organizativa: «Crearon un Coordinating Committe (CC), consistente en representantes de diferentes regiones de Nueva Inglaterra. Pero el CC no estaba autorizado para tomar decisiones». Según Janet Biehl, «Bookchin se les unió con entusiasmo y con grandes expectativas» (*Ecología o catástrofe*, *op. cit.*, pp. 368-369). *(N. de la E.)*

Green Network.[5] En su libro *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s*, Barbara Epstein atribuye a Bookchin la introducción del concepto de grupos de afinidad y la popularización de la teoría crítica europea de Theodor Adorno y Max Horkheimer. Sus ideas de democracia participativa, directa, asambleas generales y confederación fueron adoptadas como líneas organizativas y de toma de decisiones básicas por gran parte del movimiento antinuclear mundial y más tarde por el movimiento antiglobalización, que las utilizaron para asegurar que los procesos internos de toma de decisiones de la organización eran democráticos. Bookchin también se reunió y mantuvo correspondencia con líderes de Los Verdes alemanes y fue una voz clave en el debate entre los *realo* y los *fundi* acerca de si Los Verdes deberían seguir siendo un movimiento independiente o convertirse en un partido convencional. Su obra tuvo un alcance global y ha sido traducida y reeditada extensamente en toda Europa, América Latina y Asia.

En las décadas de 1980 y 1990, Bookchin fue un interlocutor clave para teóricos como Cornelius Castoriadis y un colaborador frecuente de la influyente revista *Telos*. Mantuvo encendidos y fructíferos debates con destacados pensadores del ecologismo como Arne Ness y David Foreman. Mientras tanto, el Instituto de Ecología Social siguió desempeñando un papel importante en el movimiento antiglobalización surgido en Seattle en 1999, y se ha convertido en un espacio para la reflexión activista al tiempo que aboga por la democracia directa y el anticapitalismo

5. «Murray Bookchin y Howie Hawkins colaboraron en la fundación de la Left Green Network (LGN) como una alternativa radical a los liberales verdes estadounidenses. Donde la mayoría de los verdes querían un partido convencional, la LGN pidió que se continuara con los verdes como un movimiento descentralizado. Donde la corriente mayoritaria de los verdes buscaba integrarse al sistema existente, la LGN lo rechazaba y proponía su reemplazo por una confederación de asambleas democráticas. Donde la mayoría de los verdes se centraron en cuestiones ambientales, la LGN insistió en que las cuestiones ambientales eran inseparables de las cuestiones de justicia social». Janet Biehl: «The Left Green Network (1988-1991)», bit.ly/325Ldcr (última consulta: julio del 2019). *(N. de la E.)*

en contraste con el discurso reformista, anticorporativo, de muchas ONG, además de poner sobre la mesa una variedad de iniciativas de izquierda libertarias y ecológicas. Pero a mediados de la década de 1990, las tendencias conflictivas de algunas corrientes del anarquismo que abogaban por el primitivismo, políticas individualistas y la aversión a la organización empujaron a Bookchin, en un principio, a intentar recuperar un anarquismo social antes de acabar rompiendo de manera definitiva con la tradición anarquista en su conjunto. Bookchin pasó los últimos quince años de su vida, antes de morir en el 2006, trabajando en un profundo estudio de la historia revolucionaria, que comprendía cuatro volúmenes y que se llamó *The Third Revolution*.[6] En esta obra, a partir de la reflexión de toda una vida en la izquierda, desarrollaba sagaces conclusiones y análisis del fracaso a la hora de lograr un cambio social duradero por parte de los movimientos revolucionarios, desde levantamientos campesinos a las insurrecciones modernas. A partir de estas reflexiones e ideas estructuró una nueva perspectiva política, con la que esperaba evitar las trampas del pasado y que condujese a una praxis emancipadora: el comunalismo.

Durante este periodo Bookchin publicó muchos de los ensayos contenidos en esta obra, en los que elaboró formalmente el concepto de comunalismo y su dimensión política concreta: el municipalismo libertario. La política comunalista ofrece una escapatoria al punto muerto en el que se encallan las tradiciones anarquista y marxista, y proporciona un posicionamiento obviado por los recientes debates entre Simon Critchley y Slavoj Žižek. Desde dicho posicionamiento rechaza tanto la falta de aspiraciones y valentía de la política meramente defensiva de Critchley al tiempo que critica la obsesión de Žižek[7]

6. Murray Bookchin, *The Third Revolution: Popular Movements in the Revolutionary Era*, vol. 1 (1996), vol. 2 (1998), vol. 3 (2004), vol. 4 (2005), Bloomsbury, Nueva York (no existe edición en castelllano).

7. El filosofo inglés Simon Critchley mantuvo un debate público con Slavoj Žižek debido a la reseña que este hacía a *La demanda infinita*, en la que desdeñaba el argumento de Critchley de que una política de resistencia no debe reproducir la violencia a la que se opone dicha políti-

por hacerse con el opresivo poder estatal, frente a lo que Bookchin reivindica la recuperación de una herramienta popular utilizada en casi todas las revueltas revolucionarias: las asambleas populares. Desde los *quartiers* de la Comuna de París hasta las asambleas generales de Occupy Wall Street, estos consejos democráticos autónomos funcionan como un hilo rojo que teje la continuidad de estas luchas a través de la historia hasta el presente. Sin embargo, revolucionarios de todas las tendencias han subestimado el tremendo potencial de estas instituciones populares. Sometidas a la centralizada disciplina del partido de los marxistas y vistas con reticencias desde los sectores anarquistas, estas instituciones de poder popular, que Hannah Arendt denominó «el tesoro perdido» de la tradición revolucionaria, constituyen la base del proyecto político de Bookchin. El comunalismo desarrolla esta forma histórica recurrente como base para una visión socialista integral de la democracia directa.

Una de las primeras formulaciones de Bookchin sobre el municipalismo libertario apareció en 1987, cuando escribió *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (reeditado más tarde como *From Urbanization to Cities*), que suponía una continuación de su obra anterior *Los límites de la ciudad* (1971), en el que trazaba la historia de las megalópolis urbanas y abogaba por la descentralización de las mismas. En este posterior volumen, Bookchin revisaba la historia de la ciudad para explicar la importancia de una ciudadanía empoderada como base necesaria para la creación de comunidades libres. En dicho volumen hace la distinción entre la «política estatal», en la que los individuos carecen de influencia real en los asuntos políticos debido a los límites del gobierno representativo, y la «política», en la que los ciudadanos tienen control directo y efectivo sobre sus gobiernos y las comunidades. Las ideas contenidas en este libro, en las que Bookchin regresa a la polis griega para desarrollar las nociones de la democracia participativa y directa, las asambleas decisorias y la confederación, ofrecen una estrategia

ca. Critchley respondió a las críticas de Žižek en la revista *Naked Punch* y con el ensayo *La fe de los que no tienen fe. (N. de la T.)*

prefigurativa que propone crear una sociedad nueva a partir de las cáscaras de la antigua. Este concepto de democracia directa ha desempeñado un papel en auge entre los activistas de la izquierda libertaria actual y se ha convertido en el principio organizativo fundamental de Occupy Wall Street, pese a que gran parte de sus participantes ignorasen los orígenes de dichas propuestas. Como señaló David Harvey en su libro *Ciudades rebeldes*, «la de Bookchin es de lejos la propuesta radical más sofisticada con respecto a la creación y uso colectivo de los bienes comunes en toda una variedad de escalas».[8]

Los nueve ensayos aquí recogidos ofrecen una excelente visión general de la filosofía política de Bookchin y constituyen la formulación más madura de su pensamiento respecto a las formas de organización necesarias para desarrollar una fuerza que pueda contrarrestar el poder coercitivo del Estado nación. Cada texto fue escrito originalmente como un trabajo independiente; al recopilarlos para este volumen hemos editado parte de los ensayos allí donde lo hemos considerado necesario, para evitar la repetición excesiva y mantener la claridad de las propuestas. Tomados en conjunto, estos textos nos retan a llevar a cabo los cambios necesarios para salvar nuestro planeta y alcanzar el auténtico potencial emancipador humano, mediante un programa concreto con el que lograr este extraordinario cambio social. Los escritos de esta recopilación sirven tanto de introducción como de culminación del trabajo de uno de los pensadores más originales del siglo XX.

En el ensayo que introduce la obra, «El proyecto comunalista», Bookchin contrapone el comunalismo a otras ideologías de izquierda y argumenta cómo ha cambiado el mundo desde la época en la que nacieron el anarquismo y el marxismo, y sostiene que estas antiguas ideologías ya no son capaces de abordar los nuevos y generalizados conflictos provocados por la época actual, desde el calentamiento global hasta la posindustrialización. El segundo ensayo, «La crisis ecológica y la necesidad de

8. David Harvey: *Ciudades Rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*, trad. Juanmari Madariaga, Akal, Madrid, 2013, p. 132.

rehacer la sociedad», ilustra la esencia de la ideología de la ecología social de Bookchin, es decir, que las crisis ecológicas y sociales se entrelazan y que, de hecho, nuestra dominación de la naturaleza es una proyección de la dominación del humano por el humano en la sociedad. Rechaza supuestos argumentos ecológicos que culpan de la crisis ecológica a las elecciones individuales, la tecnología o el crecimiento demográfico, y afirma que la causa es el irracional sistema social existente, gobernado por la cancerosa lógica del capitalismo e impulsado por el imperativo capitalista de crecimiento o muerte y la producción ilimitada, cuyo objetivo es la obtención de beneficios y no la satisfacción de las necesidades humanas. Frente a la política de extremos, ya sea el Estado autoritario o la autosuficiencia total, propone el comunalismo como alternativa emancipadora capaz de salvarnos a nosotros y a la naturaleza al mismo tiempo.

Los tres ensayos centrales, «Política para el siglo XXI», «El significado del confederalismo» y «Municipalismo libertario: la política de la democracia directa» describen en detalle diferentes aspectos del municipalismo libertario. En el primer texto, señala los diferentes mecanismos mediante los cuales las asambleas confederadas pueden ejercer y mantener el control popular sobre la economía, y que esta deje de pertenecer a una esfera social aislada, reorientando su función a la satisfacción de las necesidades humanas en lugar de al lucro. «El significado del confederalismo» elabora en profundidad dichas propuestas y análisis, y aborda objeciones específicas al concepto de democracia directa confederada. Da respuesta a dudas habituales como son: ¿es factible la confederación en un mundo globalizado?, ¿cómo abordarían las asambleas locales los problemas de manera democrática?, ¿las comunidades locales cooperarían o competirían entre sí? o ¿podría el localismo dar paso al provincialismo? En el texto «Municipalismo libertario: la política de la democracia directa» traza la familiar trayectoria histórica que recorren los movimientos al transformarse en partidos, historia que se repite por igual entre los socialdemócratas, socialistas y verdes, que han fracasado una y otra vez en su intento de transformar el mundo y que han acabado siendo

transformados por él. En contraste con ello, el municipalismo libertario no solo transforma el contenido sino también la forma de la política, rescatando a esta de su bajo estatus actual, denigrada como un producto de las acciones de los políticos, y conduciéndola a un nuevo paradigma en el que es lo que nosotros, como ciudadanos plenamente comprometidos, hacemos por nosotros mismos, reclamando así el control democrático sobre nuestras propias vidas y comunidades.

En «Las ciudades: el florecimiento de la razón en la historia», explora el singular potencial liberador de la ciudad y del ciudadano y examina la degradación del concepto de «ciudadano», que ha pasado de ser un individuo libre habilitado para participar y tomar decisiones colectivas a un simple votante y contribuyente. Bookchin busca rescatar la noción ilustrada de un concepto progresista pero no teleológico de la historia, donde la razón guía la acción humana hacia la erradicación del trabajo y la opresión; o, dicho de manera positiva, hacia la libertad.

Los ensayos «Nacionalismo y "cuestión nacional"» y «El anarquismo y el poder en la revolución española» aclaran las sombras existentes acerca de una perspectiva libertaria respecto a las problemáticas del poder, la identidad cultural y la soberanía política. En el primero, Bookchin sitúa el nacionalismo dentro del contexto histórico más amplio de la evolución social de la humanidad, con el objetivo de trascenderlo, sugiriendo en su lugar una ética de la complementariedad y la solidaridad libertaria y cosmopolita, en la que las diferencias culturales sirvan para reforzar la unidad. En «El anarquismo y el poder en la revolución española», se confronta la cuestión del poder y se analiza el punto de vista histórico de los anarquistas al respecto, como un mal esencialmente nocivo que debe ser destruido. Bookchin sostiene que el poder siempre existe y existirá, y que la cuestión a la que se enfrentan los revolucionarios es si el poder acabará de nuevo en manos de las élites o si se le dará una forma institucional emancipatoria.

El ensayo final, un texto inédito, «El futuro de la izquierda», evalúa la suerte corrida por el proyecto revolucionario durante el siglo XX, examinando las tradiciones marxista y

anarquista. Bookchin afirma que el marxismo se ha quedado atrapado en un enfoque limitado en la economía y que se encuentra profundamente lastrado por el legado recibido del estatismo autoritario. El anarquismo, por el contrario, mantiene un problemático individualismo que prima las nociones abstractas y liberales de «autonomía» sobre un idea más expansiva de libertad, y que esquiva las cuestiones espinosas respecto al poder colectivo, las instituciones sociales y la estrategia política. El comunalismo resuelve esta tensión al proporcionar una estructura institucional concreta a la libertad, bajo la forma de las asambleas populares confederadas. El ensayo concluye con una apasionada defensa de la Ilustración y el recordatorio de que su legado, al discernir «lo que es» de «lo que debe ser», sigue constituyendo el núcleo central de la izquierda: es decir, la crítica como herramienta para lograr la libertad humana universal. Hoy en día, pocos se atreven a negar la sombría realidad de la superposición de las crisis políticas, económicas y ecológicas que asolan el mundo. Y pese a los inspiradores momentos de indignación y movilización popular, no ha surgido ninguna visión social que proponga una alternativa viable. Pese a la oposición mostrada, la hipercompetición, la austeridad y la degradación ecológica continúan imparables su camino. El agotamiento actual de las políticas convencionales exige nuevas ideas audaces que defiendan las aspiraciones radicalmente democráticas desde el núcleo mismo de los movimientos globales contemporáneos. El comunalismo de Bookchin evita el estancamiento entre el Estado y la calle, la familiar oscilación entre el efímero empoderamiento de la protesta callejera y la sumisión y entrada a las mismas instituciones estatales diseñadas para defender el orden actual. Expande nuestros horizontes contraponiendo a la venalidad de los políticos y el poder corporativo una nueva organización de la sociedad, que redefine la política para que deje de ser algo horrible que nos hacen y que pase a ser algo que hacemos nosotros, proporcionando sustancia al término «libertad» y permitiéndonos recuperar el control de nuestras vidas. Bookchin ofrece una visión de lo que puede ser una sociedad verdaderamente libre y una hoja de ruta capaz

de conducirnos hasta allí. Por todo ello, nosotros editamos este libro con la esperanza de que las ideas dejen de ser conceptos latentes e ideas adormecidas encerradas en papel y de que no permanezcan latentes en la página y que inspiren nuestros pensamientos y acciones permitiéndonos pasar de la resistencia a la transformación social.

Debbie Bookchin y Blair Taylor

EL PROYECTO COMUNALISTA

Que el siglo XXI acabe siendo la época más radical de todas o la más reaccionaria —o que no sea más que un simple lapso dentro de una era de gris y deprimente mediocridad— dependerá principalmente del tipo de programa y movimiento social que los radicales construyan a partir del bagaje teórico, organizativo y político acumulado durante la era revolucionaria de los dos últimos siglos. El sendero que escojamos, entre los diferentes caminos que se entrecruzan en el desarrollo humano, puede determinar, sin lugar a dudas, el futuro de nuestra especie en los siglos venideros. Mientras esta sociedad irracional nos ponga en peligro con armas biológicas y nucleares, no podemos permitirnos ignorar la posibilidad de que toda actividad humana puede acabar sufriendo un fin devastador. Dados los planes técnicos exquisitamente elaborados por el complejo industrial-militar, el autoexterminio de la especie humana, el fin de la humanidad como tal, debe incluirse entre los escenarios posibles que, con la entrada del nuevo milenio, proyectan los medios de masas.

Debo señalar, para que estas afirmaciones no parezcan demasiado apocalípticas, que también vivimos en una era en la que la creatividad humana, la tecnología y la imaginación tienen la capacidad de producir logros materiales extraordinarios, además de dotarnos de sociedades que nos permiten alcanzar un grado de libertad que superaría de lejos

las perspectivas emancipatorias más radicales proyectadas por visionarios como Saint-Simon, Charles Fourier, Karl Marx o Piotr Kropotkin.[1] Muchos pensadores de la era posmoderna se han empeñado en culpar, una y otra vez, a la ciencia y la tecnología como las principales amenazas para el bienestar humano. Sin embargo, pocas disciplinas han transmitido a la humanidad tal cantidad de conocimientos maravillosos acerca de los secretos más ocultos de la materia y la vida, o le han proporcionado a nuestra especie la capacidad de alterar cada rasgo importante de la realidad o de mejorar tanto el bienestar humano como el de otras formas de vida.

Es por ello que nos encontramos en una posición que nos limita, o bien a seguir el camino hacia un lúgubre «fin de la historia» —en el cual una banal sucesión de eventos vacuos reemplaza el auténtico progreso—, o bien a avanzar por un sendero que nos encamine hacia la auténtica construcción de la historia, en la cual la humanidad, de manera genuina, progrese hacia un mundo racional. Nos enfrentamos a la tesitura de elegir entre un final vergonzoso —que sin duda alguna incluiría una catástrofe nuclear que arroje al olvido la historia misma—, o la realización histórica de una sociedad libre y racional, en un entorno de abundancia material y un medioambiente concebido y modelado para ser hermoso.

Precisamente en un momento en el que, como especie, somos capaces de producir los medios con los que lograr maravillosas mejoras y avances objetivos para la condición humana y del mundo natural no humano —avances que podrían servir para

1. Podrían añadirse a esta lista muchos otros nombres de personas menos conocidas, pero me gustaría señalar especialmente a una, Maria Spiridónova, la valiente líder del Partido Socialrevolucionario de Izquierda, cuyos miembros se encontraron prácticamente solos a la hora de proponer un programa revolucionario viable para el pueblo ruso en 1917-1918. Su incapacidad a la hora de implementar sus objetivos revolucionarios y reemplazar a los bolcheviques (a los que se habían unido inicialmente, formando parte del primer Gobierno soviético) no solo condujo a su derrota, sino que contribuyó al desastroso fracaso de los movimientos revolucionarios que vinieron después.

una sociedad libre y racional—, nos vemos casi desnudos moralmente frente a la embestida de unas fuerzas sociales que pueden conducirnos, sin lugar a dudas, a nuestra inmolación física. Los pronósticos acerca del futuro son demasiado inciertos como para confiar en ellos. El pesimismo se ha generalizado al tiempo que las relaciones sociales capitalistas han ido enquistándose en lo más profundo de la mente humana, hundiendo en ella sus raíces más que nunca, mientras que la cultura, que ha sufrido una terrible regresión, está al borde de la desaparición.

Después de haber empujado la historia a un punto en el que casi cualquier cosa es posible —al menos en términos de naturaleza material—, y habiendo dejado atrás un pasado permeado ideológicamente por elementos místicos y religiosos nacidos de la imaginación humana, nos vemos enfrentados a un nuevo reto, uno que nunca antes ha confrontado la humanidad. Debemos edificar nuestro nuevo mundo de manera consciente y no según costumbres irracionales y prejuicios destructivos, sino según los cánones de la *razón*, la *reflexión* y el *diálogo*, que son elementos que pertenecen en exclusiva a nuestra especie.

¿Cuáles son los factores decisivos para continuar avanzando? Es significativa la inmensa acumulación de experiencia social y política accesible a los activistas de nuestros días; un almacén de conocimiento que, concebido de manera adecuada, podría usarse para evitar los terribles errores cometidos por nuestros predecesores y evitarle a la humanidad las terribles plagas propiciadas por las fracasadas revoluciones del pasado. También es de vital importancia para la construcción de un nuevo impulso teórico, que el potencial creado por esta acumulación política histórica proporcione los medios necesarios para catapultar el movimiento radical emergente más allá de las condiciones sociales existentes, y alcanzar un futuro que pueda albergar la emancipación de la humanidad.

Pero también debemos ser totalmente conscientes del alcance de los problemas a los que nos enfrentamos. Debemos

comprender con total claridad en qué punto nos encontramos dentro del actual estadio de desarrollo del orden capitalista, por lo que debemos identificar los problemas sociales emergentes y proporcionarles un lugar dentro del programa del nuevo movimiento. El capitalismo es, sin lugar a dudas, la sociedad más dinámica que haya existido nunca en la historia. Claro que, por su propia naturaleza, se mantiene siempre como un sistema de intercambio de mercancías en el cual los objetos producidos para la venta y el beneficio impregnan y median en la mayor parte de las relaciones humanas. Sin embargo, el capitalismo es también un sistema altamente mutable, que continuamente fomenta la brutal máxima de que cualquier empresa que no crezca a expensas de sus rivales debe morir. Por ello, el «crecimiento» y el cambio perpetuo se convierten en leyes vitales de la propia existencia capitalista. Esto significa que el capitalismo nunca adopta una forma que vaya a ser permanente; necesariamente debe transformar las instituciones que surgen de sus relaciones sociales básicas.

Pese a que el capitalismo no se convirtió en la forma social dominante hasta hace pocos siglos, ya existía desde hace mucho más tiempo en la periferia de las sociedades anteriores, con una configuración sobre todo mercantil, estructurado en torno al comercio entre ciudades e imperios y bajo una forma artesanal como la que adoptó durante la Edad Media europea. En la actualidad ha adoptado una forma primordialmente industrial y, si debemos creer a los visionarios de última hora, su forma en un futuro próximo será informacional. En el capitalismo se han creado no solo nuevas tecnologías sino también una gran variedad de estructuras sociales y económicas, como el pequeño comercio, la plantas manufactureras, las grandes fábricas y los complejos industriales y comerciales. Ciertamente, el capitalismo de la Revolución Industrial no ha desaparecido por completo, o por lo menos lo ha hecho en la misma medida que las aisladas familias de campesinos y pequeños artesanos pertenecientes al periodo anterior. Siempre se incorpora al presente gran parte del pasado; tal y como reiteradamente avisó Marx, no existe un «capitalismo puro», y ninguna

de las formas anteriores de capitalismo desaparecerán hasta que se establezcan nuevas relaciones sociales que devengan dominantes. Pero el capitalismo, incluso aunque coexista con instituciones precapitalistas y las utilice para sus propios intereses y fines, en nuestros días, gracias a los centros comerciales y a las modernizadas fábricas, se extiende hasta los suburbios y las zonas rurales. De hecho, es concebible, sin lugar a dudas, que algún día logre superar los confines de nuestro planeta. En cualquier caso, ha producido no solo nuevas mercancías con las que crear y alimentar nuevos deseos, sino también nuevos conflictos culturales y sociales que, a su vez, han dado paso a nuevos defensores y antagonistas del sistema existente. La famosa primera parte del *Manifiesto comunista* de Marx y Engels, en la que celebran las maravillas del capitalismo, debería ser reescrita periódicamente para mantener al día los logros —así como los horrores— producidos por el desarrollo de la burguesía.

Uno de los rasgos más llamativos del capitalismo actual es como, en el mundo occidental, la simplificación de la estructura social en dos clases antagonistas —burguesía y proletariado—, que Marx y Engels predijeron que se convertiría en la dominante bajo un capitalismo «maduro», ha sufrido un proceso de reconfiguración. El conflicto entre el trabajo asalariado y el capital, pese a no haber desaparecido en absoluto, sin embargo carece de la importancia global que poseía en el pasado. Al contrario de las previsiones de Marx, la clase obrera industrial ha contemplado la disminución de sus miembros a la vez que ha perdido de manera incesante su tradicional identidad de clase. Aun así, esto no la excluye en modo alguno de tomar partido en un conflicto potencialmente más extenso, que se desarrolla en el conjunto de la sociedad capitalista. La cultura actual, las relaciones sociales, los paisajes urbanos, los modos de producción, la agricultura y el transporte, han transformado al proletariado tradicional en un amplio estrato de pequeña burguesía, con una mentalidad marcada por su propio utopismo del «consumo por el consumo». Podemos predecir un tiempo en el que el proletariado, independientemente

de cuál sea el color de su uniforme[2] o el lugar que ocupe en la cadena de montaje, se verá reemplazado en su conjunto por formas de producción automatizadas e incluso miniaturizadas, que serán ejecutadas por ordenadores y estarán a cargo de unos cuantos operarios de bata blanca.

Vistas en conjunto, las condiciones sociales producidas por el capitalismo en la actualidad confirman con creces los pronósticos realizados por Marx y por los sindicalistas revolucionarios franceses. Tras la Segunda Guerra Mundial, el capitalismo sufrió una enorme transformación y de manera vertiginosa puso sobre la mesa un inmenso abanico de conflictos sociales, que fueron más allá de las tradicionales demandas proletarias —mejora de salarios, jornadas y condiciones laborales—, en particular las cuestiones medioambientales, de género, jerarquía, ciudadanía y democracia. El capitalismo, de hecho, ha extendido sus amenazas sobre toda la humanidad —en particular las relacionadas con el cambio climático, que pueden alterar la superficie y el rostro mismo del planeta—, a través de sus instituciones oligárquicas de alcance global y de una rampante urbanización planetaria que corroe radicalmente una vida cívica que es el elemento indispensable para una política desde la base.

Hoy en día, la jerarquía se ha convertido en un problema tan grave como la clase misma, tal y como atestigua el hecho de que muchos análisis sociales identifican y separan del resto de trabajadores a los gestores, burócratas, científicos y personas que desarrollan ocupaciones similares como grupos emergentes y ostensiblemente dominantes.

Actualmente, las nuevas y elaboradas gradaciones de estatus e intereses tienen un peso que no poseían en un pasado bastante reciente; desdibujan el conflicto entre trabajo asalariado y capital que hasta ahora había sido tan central y claramente

2. Relativo a la división entre *blue collar* (obreros que ejecutan principalmente trabajos manuales) y *white collar* (aquellos que se encargan del trabajo de gestión y administrativo), y que reciben, en función de la vestimenta, una u otra denominación. *(N. de la T.)*

definido, tal y como lo habían defendido los socialistas tradicionales. Las categorías de clase se encuentran actualmente entrelazadas con categorías jerárquicas basadas en raza, género, orientación sexual y, no cabe duda, también en diferencias nacionales o regionales. Las diferenciaciones de estatus propias de la jerarquía tienden a converger con las diferencias de clase, y un mundo capitalista que lo abarca todo va emergiendo mientras que de cara a la opinión pública las diferencias étnicas, nacionales y de género a menudo superan en importancia a las diferencias de clase.

Al mismo tiempo, el capitalismo ha producido una nueva contradicción que tal vez sea crucial: el choque entre una economía basada en un crecimiento infinito y la desecación del entorno natural.[3] Este problema, y sus vastas ramificaciones, no puede seguir siendo minimizado, y menos aún desechado, lo que significaría tanto como menospreciar la necesidad que tiene el ser humano de aire o alimento. Actualmente, las luchas más prometedoras en Occidente, lugar de nacimiento del socialismo, no parecen estar centradas en la mejora de las condiciones laborales o de los ingresos, sino en torno a la energía nuclear, la contaminación, la deforestación, el deterioro urbano, la educación, la atención sanitaria, la vida comunitaria y contra la opresión de los pueblos en los países subdesarrollados, como atestiguan (aunque de manera esporádica) los rebrotes de las protestas antiglobalización, durante las cuales los «trabajadores», obreros o no, se entremezclan con los humanitaristas de clase media; motivados todos ellos por preocupaciones sociales comunes. Los combatientes proletarios se vuelven indistinguibles de los manifestantes de clase media. Corpulentos trabajadores, cuya impronta es la militancia combativa, marchan actualmente tras las filas de los actores

3. Francamente, pensando en alguna cosa que pueda hacer del intercambio capitalista algo irrealizable, considero esta contradicción como algo mucho más sustancial que la imperceptible tendencia decreciente de la tasa de beneficio, a la que el marxismo asignó un papel decisivo durante el siglo XIX y principios del XX.

teatrales del «*bread and puppet*»,[4] a menudo con una buena dosis de alegría compartida. Los miembros de las clases trabajadora y media actualmente desempeñan papeles sociales, por así decirlo, muy diferentes a los que se les han asociado tradicionalmente, y desde los cuales desafían tanto directa como indirectamente al capitalismo en el terreno de lo cultural y de lo económico.

Tampoco podemos ignorar, a la hora de decidir la dirección que queremos seguir que, si no se revisa el capitalismo, en el futuro —y no en un futuro muy distante necesariamente—, este diferirá sustancialmente del sistema que conocemos en la actualidad. Es de esperar que el desarrollo capitalista altere vastamente el horizonte social en los años venideros. ¿Podemos suponer que las fábricas, oficinas, ciudades, áreas residenciales, industrias, comercios y agricultura, por no hablar de los valores de ámbito ético, estéticos, los medios de comunicación, los deseos populares no cambiarán profundamente antes de que acabe el siglo XXI? Durante el siglo pasado, el capitalismo ha ampliado de manera crucial los conflictos sociales —en particular, el histórico interrogante sobre si es posible que una humanidad dividida por la clase y la explotación llegue a crear una sociedad basada en la igualdad y el desarrollo de una armonía y libertad reales—, llegando a incluir aquellos que apenas pudieron llegar a vislumbrar los teóricos de la liberación social de los siglos XIX y principios del XX. Nuestra época, con su interminable selección de «resultados netos» y «elecciones de inversión», amenaza actualmente hacer de la sociedad misma un inmenso y explotador mercado.[5]

4. El Bread and Puppet Theatre es una compañía de teatro que combina en sus actuaciones tanto marionetas gigantes como actores, y que tiene la sátira política y la crítica social como temas habituales de sus espectáculos. *(N. de la T.)*
5. Contrariamente a la afirmación de Marx de que una sociedad desaparece solo cuando ha agotado su capacidad para nuevas innovaciones y desarrollos tecnológicos, el capitalismo vive en un estado permanente de revolución tecnológica, alcanzando cotas que a veces llegan a atemorizar. Marx erró en este aspecto: se necesitará algo más que el estancamiento tecnológico para acabar con este sistema de relaciones sociales. A medida que nuevos problemas desafíen la validez del sistema en su conjunto, las esferas políticas y ecológicas crecerán en relevancia, pasando a ser las más importantes. Por otro lado, nos vemos enfrentados a la posibilidad de que el capitalismo pueda derribar todo el planeta y no dejar tras de sí más que cenizas y ruinas; logrando, en resumen, la «barbarie capitalista» sobre la que alertó Rosa Luxemburg en su ensayo *Junius*.

Dados los cambios de los que estamos siendo testigos, y aquellos que aún están tomando forma, los radicales no podemos seguir oponiéndonos al depredador (a la vez que inmensamente creativo) sistema capitalista utilizando las ideologías y métodos nacidos en la Revolución Industrial, cuando el proletariado fabril parecía constituir el principal antagonista del propietario de la planta textil. Tampoco podemos seguir utilizando ideologías que fueron engendradas por conflictos en los que un empobrecido campesinado debía enfrentarse a los terratenientes feudales y semifeudales. Ninguna de las ideologías supuestamente anticapitalistas del pasado —el marxismo, el anarquismo, el sindicalismo u otras formas genéricas de socialismo— mantienen la misma vigencia que tuvieron en una fase y un periodo previo de desarrollo capitalista y de avance tecnológico. Tampoco pueden tener la pretensión de incluir en su repertorio habitual la multitud de nuevos temas, oportunidades, problemas e intereses que el capitalismo ha creado a lo largo del tiempo.

El marxismo fue el esfuerzo más exhaustivo y coherente que se ha realizado para producir una forma sistemática de socialismo, enfatizando tanto las condiciones materiales como las condiciones históricas subjetivas necesarias para una nueva sociedad. Debemos mucho al intento de Marx de proporcionarnos un análisis coherente y estimulante de la mercancía y de las relaciones mercantiles, una filosofía activista, una teoría social sistemática, un concepto del desarrollo histórico basado en hechos objetivos o «científicos» y una estrategia política flexible. Las ideas políticas marxistas fueron

sumamente relevantes para las necesidades de un proletariado terriblemente desorientado y enfrentado a las opresiones particulares que le infligía la burguesía industrial en la Inglaterra de la década de 1840; un poco más tarde, en Francia, Italia y Alemania; y resultaron proféticas en el caso de Rusia durante la última década de vida de Marx. Hasta el momento del ascenso del movimiento populista en Rusia (donde destacó la organización Naródnaya Volia),[6] Marx esperaba que el emergente proletariado se convertiría en la mayoría de la población europea y norteamericana y que, inevitablemente, participaría de manera activa en la guerra de clases revolucionaria como resultado de la explotación capitalista y del empobrecimiento. Eso se acentuó especialmente en el periodo entre 1917 y 1939, bastante después de la muerte de Marx, cuando Europa se encontró asediada por una guerra de clases cada vez mayor que provocó auténticas insurrecciones obreras. En 1917, fruto de una extraordinaria confluencia de circunstancias —en particular el estallido de la Primera Guerra Mundial, que desestabilizó críticamente los diferentes sistemas sociales cuasifeudales europeos—, Lenin y los bolcheviques intentaron utilizar (aunque bastante tergiversados) los escritos de Marx para tomar el poder de un imperio económicamente subdesarrollado, cuyo tamaño abarcaba once husos horarios de extensas zonas de Europa y Asia.[7]

6. Naródnaya Volia (Voluntad del Pueblo) fue fundada en 1879 fruto de las diferencias en el seno de los sectores populistas de Zemlyá i Volya (Tierra y Libertad). Según Raúl Arlotti, «el programa de Naródnaya Volia propone destronar la autocracia zarista y establecer un gobierno acorde a la voluntad del pueblo. La diferencia entre este grupo y los populistas tradicionales es el rechazo a la prioridad de lo social sobre los objetivos políticos. Los miembros de la Voluntad del Pueblo abogan por derribar al gobierno como instrumento para la creación de una clase social que consolide la igualdad en la vida rusa» («El populismo, sus elaboraciones y posturas filosófico-sociales en la Rusia del siglo XIX», Instituto de Filosofía Política e Historia de las Ideas Políticas, Buenos Aires, agosto del 2013). A esta organización se le atribuye el tiranicidio del zar Alejandro II.
7. Utilizo la palabra *extraordinaria* aquí porque, para los estándares marxistas, Europa seguía sin estar objetivamente preparada para la revolución social en 1914. Gran parte del continente, de hecho, aún debía ser colonizada por el mercado capitalista o por las relaciones sociales burguesas. El proletariado —que seguía siendo una minoría muy visible de la población dentro de un mar de campesinos y de pequeños productores— necesitaba madurar como clase para convertirse en una fuerza significativa. Pese al oprobio arrojado sobre Plejánov, Kautsky, Bernstein y otros, todos ellos ellos poseían una mayor compresión que Lenin de las carencias del socialismo marxista en su intento de insertarse en la consciencia proletaria. De todos modos, la noción de Rosa Luxemburg sobre la función de un partido marxista se situó a caballo entre los campos denominados como «socialpatriotas» e «internacionalistas», en contraste con Lenin —su principal oponente en la denominada «cuestión organizativa» debatida por los socialistas de izquierda del periodo de guerra—, que estaba preparado para establecer la «dictadura del proletariado» bajo cualquier circunstancia. La Primera Guerra Mundial, que no fue en modo alguno un hecho inevitable, generó revoluciones democráticas y nacionalistas más que revoluciones proletarias y, a este respecto, Rusia no fue más que un «Estado de los obreros» bajo el Gobierno bolchevique, igual que lo fueron las repúblicas «soviéticas» de Hungría y Baviera. No fue hasta 1939 que Europa llegó a un punto en el que la guerra mundial ya era inevitable. La izquierda revolucionaria, a la que yo pertenecía entonces, erró dramáticamente cuando adoptó la posición denominada como «internacionalista» y rechazó apoyar a los aliados, a pesar de sus patologías imperialistas, contra la vanguardia del fascismo mundial: el Tercer Reich.

Pero en su mayor parte, como hemos visto, las ideas y perspectivas de la economía marxista pertenecían a la época del emergente capitalismo fabril del siglo XIX. Pese a su brillantez como teoría acerca de las condiciones materiales necesarias para el socialismo, no tuvo en cuenta las fuerzas ecológicas, cívicas y subjetivas o las causas efectivas que podían impulsar a la humanidad hacia un movimiento para el cambio social revolucionario. Al contrario, durante casi un siglo, el marxismo se estancó teóricamente. Sus teóricos a menudo se vieron sorprendidos por el desarrollo de los acontecimientos ocurridos y, a partir de la década de 1960, se han ido añadiendo mecánicamente ideas medioambientalistas y feministas a sus frases hechas y puntos de vista *obreristas*. Por la misma razón, el anarquismo representa, incluso bajo su forma más genuina, una perspectiva altamente individualista que alberga un estilo de vida radicalmente desarraigado, a menudo convertido en sustituto de la acción de masas.

De hecho, el anarquismo representa la formulación más extrema de la autonomía sin restricciones defendida por la ideología liberal, cuyo culmen es la celebración de los heroicos actos de desafío al Estado. El mito anarquista de la autorregulación (*auto nomos*) —la aserción radical de lo individual sobre (o incluso contra) la sociedad y la individualista ausencia de responsabilidad frente al bienestar colectivo— conduce a la afirmación radical de una voluntad todopoderosa, tan central para las peregrinaciones ideológicas de Nietzsche. Algunos autodenominados anarquistas han llegado incluso a denunciar la acción social de masas como algo fútil y ajeno a sus preocupaciones particulares, y han convertido en un fetiche lo que los anarquistas españoles llamaron *grupismo*,[8] un modo de acción basado en los pequeños grupos donde prima lo personal más que lo social.

El anarquismo, a menudo, ha sido confundido con el sindicalismo revolucionario, un modelo de sindicalismo libertario de masas, altamente estructurado y bien desarrollado que, al contrario que el anarquismo, estuvo comprometido durante mucho tiempo con los procedimientos democráticos,[9] la disciplina en la acción y el objetivo de organizar una práctica a largo plazo para eliminar el capitalismo. Su afinidad con el anarquismo surge de su fuerte sesgo libertario, pero los antagonismos más amargos entre anarquistas y sindicalistas tienen una larga historia en todos y cada uno de los países de Europa Occidental y Norteamérica, tal y como atestiguan las tensiones entre la CNT española y los grupos anarquistas asociados con *Tierra y Libertad* a principios del siglo XX, entre los sindicalistas revolucionarios y los grupos anarquistas en Rusia durante la revolución de 1917, y en el Industrial Workers of the World (IWW) en los Estados Unidos y

8. En castellano en el original. *(N. de la T.)*
9. Kropotkin, por ejemplo, rechazaba los procesos democráticos de toma de decisiones: «El gobierno de la mayoría es tan defectuoso como cualquier tipo de gobierno», afirmó. Véase Piotr Kropotkin: «Anarchist Communism: Its Basis and Principles», en Roger N. Baldwin (ed.): *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, 1927; reeditado por Dover, Nueva York, 1970, p. 68 [en castellano: *Anarco-comunismo: Sus fundamentos y principios*, La Malatesta, Madrid, 2010].

Suecia, por citar los casos más ilustrativos de la historia del movimiento obrero libertario.

El destino del sindicalismo revolucionario ha estado ligado, en grados diferentes, a una patología llamada *ouvrierisme* u «obrerismo», y sea cual sea la filosofía, la teoría de la historia o la economía política en la que se sustente, ha sido tomada prestada, a menudo de manera incompleta e indirecta, de Marx. De hecho, Georges Sorel y muchos otros declarados sindicalistas revolucionarios de principios del siglo XX, se consideraban a sí mismos marxistas y rehuían expresamente el anarquismo. Es más, el sindicalismo revolucionario carece de una estrategia para el cambio social más allá de la huelga general y las insurrecciones revolucionarias; las famosas huelgas generales de octubre y noviembre en Rusia durante 1905 demostraron su capacidad para azuzar y agitar, pero también su ineficacia en último estadio. De hecho, pese a lo inestimable que nos pueda resultar la huelga general como preludio de la confrontación directa con el Estado, esta no pose la capacidad mística que le asignaron los sindicalistas revolucionarios como herramienta para el cambio social. Sus limitaciones evidencian de manera patente que, como formas puntuales de acción directa, las huelgas generales no son equiparables a la revolución, ni siquiera a una transformación social profunda, ya que esta requiere de un movimiento de masas, de años de gestación y de una clara noción de la dirección hacia la que se va. El sindicalismo revolucionario exuda un antintelectualismo obrerista que desdeña los intentos de formular una dirección revolucionaria deliberada y que muestra una reverencia por la «espontaneidad» proletaria que, a veces, ha conducido a situaciones altamente autodestructivas. Carentes de los medios para el análisis de su situación, los sindicalistas españoles (y los anarquistas) revelaron una capacidad mínima para comprender la posición en la que se encontraron ellos mismos tras su victoria sobre las fuerzas de Franco en el verano de 1936, así como su falta de capacidad para dar el «paso siguiente» e institucionalizar una modelo de gobierno de obreros y campesinos.

Lo que estas observaciones añaden es que los marxistas, los sindicalistas revolucionarios y los auténticos anarquistas poseen, todos ellos, una comprensión falaz de la política, la cual debería ser concebida como el espacio cívico y las instituciones mediante las cuales la gente gestiona democrática y directamente sus problemas comunitarios. De hecho, la izquierda ha confundido repetidamente la política estatal con la política en sí, debido a su constante fracaso a la hora de entender que ambas opciones no solo son radicalmente diferentes, sino que viven en tensión radical —de hecho, están en oposición— entre ellas.[10] Como ya he escrito en otros textos, históricamente la política no surgió del Estado, un aparato cuya maquinaria profesional está diseñada para dominar y facilitar la explotación de la ciudadanía para los intereses de una clase privilegiada. Más bien, casi por propia definición, la política es el compromiso activo de los ciudadanos libres en el manejo de los asuntos municipales y en la defensa de su libertad. Uno puede casi afirmar que la política es la «encarnación» de lo que los revolucionarios franceses de la década de 1790 denominaron *civicisme* (civismo). De forma bastante adecuada, la palabra *política* contiene por definición el término griego para «ciudad» o «polis», y su utilización en la Grecia clásica —junto con *democracia*— aludía al gobierno directo de la ciudad por sus ciudadanos. Siglos de degradación cívica, marcados en particular por la formación de clases, fueron necesarios para producir el Estado y su corrosiva absorción de la esfera política.

Un rasgo definitorio de la izquierda es precisamente la creencia marxista, anarquista y sindicalista revolucionaria de que no existe, en principio, distinción entre la esfera política y la esfera estatista. Al enfatizar el Estado nación —incluyendo el «Estado de los trabajadores»— como el *locus* tanto del poder económico como del poder político, tanto Marx como los

10. Ya he presentado esta distinción entre política y el arte de gobernar en, por ejemplo, Murray Bookchin: *From Urbanization to Cities: Toward a New Politics of Citizenship*, 1987, reeditado por Cassell, Londres, 1995, pp. 41-43, 59-61.

libertarios fracasaron de manera notable en su intento de demostrar cómo los trabajadores podían controlarlo de manera total y directa, sin pasar por la mediación de unas poderosas instituciones burocráticas —o gubernamentales en el caso de los libertarios— fundamentalmente estatistas. Como consecuencia de ello, los marxistas veían la esfera política, que designaba el Estado obrero, necesariamente como una entidad represiva, basada de manera ostensible en los intereses de una única clase: el proletariado.

El sindicalismo revolucionario, por su parte, ponía el énfasis sobre el control fabril en manos de los comités obreros y de los consejos económicos confederados, como los centros de la autoridad social, eludiendo así cualquier tipo de institución popular al margen de la economía. Curiosamente, este determinismo económico vengativo, visto a la luz de la experiencia de la Revolución española de 1936, ha resultado ser totalmente infructuoso. Una gran parte del poder del auténtico Gobierno, desde los asuntos militares hasta la Administración de justicia, cayó en manos de los estalinistas y los liberales, que lo utilizaron para subvertir el movimiento libertario y, con ello, los logros revolucionarios de los trabajadores sindicalistas en julio de 1936, o lo que severamente denominaría un novelista como «el corto verano de la anarquía».[11]

En lo referente al anarquismo, Bakunin expresaba el típico punto de vista de sus seguidores en 1871, cuando escribió que el nuevo orden social solo podría crearse «mediante el desarrollo y organización del poder social no político o antipolítico», y rechazando —con su característica inconsistencia— las mismas políticas municipales que aprobaba para Italia en torno al mismo año. En consecuencia, desde entonces los anarquistas han considerado cada gobierno como un Estado, condenándolo; un posicionamiento que es la receta perfecta para la eliminación de cualquier

11. Hace referencia al libro de Hans Magnus Enzensberger, *El corto verano de la anarquía. Vida y muerte de Durruti*, Anagrama, Barcelona, 2006. Existe también una edición en catalán: *El curt estiu de l'Anarquia*, Virus, Barcelona, 2016. *(N. de la T.)*

tipo de organización de la vida social. Mientras que el Estado es el instrumento a través del cual una clase explotadora y opresora regula y controla mediante la coerción el comportamiento de una clase explotada, un gobierno —o, mejor aún, la política— es un conjunto de instituciones diseñadas para lidiar con los problemas de la vida consociativa,[12] de un modo que se espera justo y ordenado. Cada asociación institucionalizada que constituye un sistema para el manejo de los asuntos públicos —con o sin la presencia de un Estado— es necesariamente un gobierno. En contraste, cada Estado, pese a ser necesariamente una forma de gobierno, es una fuerza articulada para la represión y el control de clase. Aunque le resulte irritante tanto a marxistas como a anarquistas, las demandas de una constitución, de un gobierno responsable y sensible, e incluso de leyes o *nomos* —¡y con ellos el compromiso de implementarlas!— han sido promovidas por los oprimidos, durante siglos, para hacer frente a las reglamentaciones caprichosas impuestas por monarcas, nobles y burócratas. La oposición libertaria a la ley, por no hablar del gobierno como tal, ha sido tan estúpida como la imagen de una serpiente devorando su propia cola. Lo que queda al final no es nada más que un recuerdo en la retina que no posee una existencia real.

Los problemas presentados en las páginas precedentes tienen un interés más que académico. Según vamos entrando en el siglo XXI, los radicales necesitan de un socialismo —libertario y revolucionario— que no es ni una extensión del «asociacionismo» de los artesanos y campesinos que reposa en el corazón del anarquismo, ni tampoco el obrerismo que conforma el núcleo del sindicalismo revolucionario y del marxismo.

12. En el original, Bookchin emplea *consociational life*, que conlleva cierta ambigüedad de significado. Aunque el término *consociational* se refiere en algunos casos a democracia consensual, en otros alude a sistemas de gobierno basados en los acuerdos entre élites y, en el caso de algunos países de Oriente Próximo, a sistemas de representación política basados en el reconocimiento y el acuerdo entre poblaciones de diferente confesión religiosa u origen étnico en el seno de un mismo país. Entendemos que aquí Bookchin lo utiliza como un término genérico relacionado con el gobierno de lo común. *(N. de la E.)*

Independientemente de cuánto de novedoso y de moda puedan estar entre los jóvenes de hoy las ideologías tradicionales, especialmente el anarquismo, un socialismo auténticamente progresista —es decir, que esté compuesto de ideas tanto libertarias como marxistas, pero que trascienda estas antiguas ideologías—, debe proporcionar un liderazgo intelectual. Para los radicales de hoy, simplemente resucitar el marxismo, el anarquismo o el sindicalismo revolucionario —y dotarlos de una inmortalidad ideológica— resultaría un obstáculo para el desarrollo de un movimiento radical relevante. Es necesaria una nueva y exhaustiva perspectiva revolucionaria, una que sea capaz de tener en cuenta sistemáticamente los problemas generalizados con la potencialidad de atraer a la mayor parte de la sociedad a la oposición a un sistema capitalista en continuo cambio y evolución.

El choque entre una sociedad depredadora basada en la expansión infinita y una naturaleza no humana, ha dado paso a un conjunto de ideas surgidas como explicación de la crisis social actual y como una voluntad de cambio radical significativo. La ecología social, una visión coherente del desarrollo social que entrelaza el impacto mutuo entre la jerarquía y la clase en las civilizaciones humanas, lleva décadas planteando que debemos reordenar las relaciones sociales para que la humanidad pueda vivir protegida en el seno de un mundo natural equilibrado.[13]

Contrariamente a la ideología simplista del econarquismo, la ecología social defiende que una sociedad orientada

13. Hace varios años, cuando aún me identificaba como anarquista, intenté formular una distinción entre anarquismo «social» y un «estilo de vida» (personal) anarquista, y escribí un artículo que identificaba el comunalismo como «la dimensión democrática del anarquismo» (véase *Green Perspectives*, n.º 31, octubre de 1994) [posteriormente se editaría como *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*, Black Rose Books, Montreal, 1995, y su edición en castellano *Anarquismo social o anarquismo personal. Un abismo insuperable*, Virus, Barcelona, 2012]. Ya no creo que el comunalismo sea una mera «dimensión» del anarquismo, democrático o del tipo que sea; lo considero, más bien, una ideología distinta con una tradición revolucionaria que aún debe explorarse.

ecológicamente puede ser más progresista que regresiva, poniendo énfasis no en el primitivismo, la austeridad y la negación, sino en el placer material y el descanso. Si una sociedad no es capaz de hacer que la vida, además de ser primordialmente un placer para sus miembros, le proporcione a estos suficiente tiempo libre como para que puedan involucrarse en el desarrollo intelectual individual y cultural que requiere una civilización y una vida política vibrante, debe cambiar para desarrollar una técnica y una ciencia basadas en el placer y la felicidad humana, en lugar de denigrar ciencia y técnica como males en sí mismos. La ecología social es un modelo basado en la plenitud, no en el hambre y la privación material; busca la creación de una sociedad racional en la cual el desperdicio y el exceso se verán controlados por un nuevo sistema de valores. Y, en el caso de que la escasez haga aparición como resultado de un comportamiento irracional, las asambleas populares podrán establecer estándares racionales de consumo mediante procesos democráticos. En resumen, la ecología social promueve la gestión, planificación y las regulaciones formuladas democráticamente por asambleas populares, y no favorece las formas de comportamiento irresponsables que tienen su origen en excentricidades individuales.

En mi opinión, el comunalismo es la categoría política global más adecuada para acompañar la mirada sistemática y las reflexiones en profundidad aplicadas por la ecología social, incluyendo el municipalismo libertario y el naturalismo dialéctico. Como ideología, el comunalismo bebe de lo mejor de las viejas ideologías de la izquierda —el marxismo y el anarquismo, y más en concreto de la tradición socialista libertaria—, al tiempo que ofrece una visión más relevante, amplia y adecuada a nuestro tiempo. Del marxismo extrae su proyecto básico de formular un socialismo racionalmente sistemático y coherente que integre filosofía, historia, economía y política. Abiertamente dialéctico, el comunalismo intenta fusionar la teoría con la práctica. Del

anarquismo extrae su compromiso con el antiestatismo y con el confederalismo, así como su reconocimiento de que la jerarquía es un problema fundamental, que solo puede superarse dentro de una sociedad socialista libertaria.[14]

La elección del término *comunalismo* para acompañar los componentes filosóficos, históricos, políticos y organizativos de un socialismo para el siglo XXI, no ha sido una elección improvisada. La palabra se originó durante la Comuna de París de 1871, cuando el pueblo armado de la capital francesa erigió barricadas, no solo para defender el Gobierno de la ciudad de París y sus subestructuras administrativas, sino también para crear una confederación de alcance nacional de ciudades y pueblos que reemplazase el Estado nación republicano. El comunalismo como ideología no está impregnado por el individualismo y el antirracionalismo a menudo explícito del anarquismo; tampoco carga con el lastre histórico del autoritarismo marxista que representan los bolcheviques. No se centra en la fábrica como el principal ámbito social o en el proletariado industrial como su agente histórico primordial; y no reduce la comunidad libre del futuro a un fantasioso pueblo medieval. Su objetivo más importante está claramente detallado en una convencional definición de diccionario: el comunalismo, según el American Heritage Dictionary del idioma inglés, es «una teoría o sistema de gobierno por el cual comunidades locales prácticamente autónomas se encuentran libremente unidas formando una federación».[15]

14. Sin lugar a dudas, estos puntos sufren modificaciones en el comunalismo: por ejemplo, el materialismo histórico del marxismo, que explica el auge de la sociedad de clases, se ve ampliado por la explicación de la ecología social de tipo antropológico e histórico de la jerarquía. El materialismo dialéctico marxiano, por su parte, es trascendido por el naturalismo dialéctico; y la idea anarcocomunista de una muy informal «federación de comunas autónomas» es reemplazado por una confederación en la cual sus componentes, funcionando de modo democrático a través de asambleas de ciudadanos, puedan retirarse solo con la aprobación en conjunto de la confederación.
15. Lo más sorprendente de esta definición minimalista del diccionario

El comunalismo, de hecho, busca rescatar el significado de la política en su sentido más amplio y emancipatorio, para poder realizar el potencial histórico del municipio como el espacio en el que se desarrollan las ideas y el discurso. El comunalismo conceptualiza el municipio —al menos su potencialidad— como un desarrollo transformador más allá de la evolución orgánica dentro del ámbito de la evolución social. La ciudad es el dominio donde fueron disueltos —al menos jurídicamente— los arcaicos lazos de sangre a los que, hasta entonces, se habían limitado la unificación de familias y tribus, que permitían la exclusión de los extranjeros. Se convirtió en el reino en el que podían ser eliminadas las jerarquías basadas en atributos provincianos y sociobiológicos de parentesco, género y edad, reemplazadas por una sociedad libre basada en una humanidad común y compartida. Potencialmente, sigue siendo el ámbito en el que el extranjero, hasta entonces temido, puede ser completamente subsumido en la sociedad, al principio como residente protegido de un territorio común y, más adelante, como ciudadano involucrado en la toma de decisiones políticas en la arena pública. Por encima de todo, el municipio es el lugar en el que las instituciones y los valores arraigan, no a través de la zoología sino de la actividad civil humana.

Mirando más allá de estas funciones históricas, el municipio constituye el único terreno posible para una asociación basada en el libre intercambio de ideas y en el comportamiento creativo, donde las capacidades de la consciencia se pongan al servicio de la libertad. Es el reino en el que una adaptación meramente animal al medioambiente existente puede ser suplantada radicalmente por una intervención racional y proactiva dentro del mundo —que, de hecho, aún debe ser moldeado y producido por la razón—, con una perspectiva que ponga fin a los agravios medioambientales, sociales y políticos con los que clases y jerarquías han sometido la humanidad y la

es su precisión: solo objetaré a su formulación respecto a ser «prácticamente autónomas» y «libremente unidas», que sugiere una relación provinciana e individualista de cada uno de los componentes de la confederación con el conjunto.

biosfera. Libre de dominación así como de explotación material —y, de hecho, recreada como la arena racional para la creatividad humana en todas las esferas de la vida—, el municipio se convierte en el espacio ético para una buena vida. Así, el comunalismo no es un producto artificial: expresa un concepto duradero y una práctica de la vida política, formada por una dialéctica del desarrollo social y la razón.

Como cuerpo explícitamente político de ideas, el comunalismo busca recuperar y fomentar el desarrollo de la ciudad, de forma que esté a la altura de las potencialidades más elevadas y de las tradiciones históricas. Esto no significa que el comunalismo acepte el municipio tal y como es en nuestros días. Lo cierto es que el municipio moderno se entremezcla con muchos rasgos estatalistas y a menudo funciona como un agente del Estado nación burgués. Actualmente, cuando el Estado nación sigue pareciendo un ente supremo, los derechos que poseen los municipios modernos no pueden ser despreciados como un epifenómeno de relaciones económicas más básicas. De hecho, en un grado elevado, representan los logros duramente obtenidos por la gente común, y defendidos durante mucho tiempo frente a los asaltos de las clases dirigentes a lo largo de la historia, incluso frente a la burguesía misma.

Se conoce como municipalismo libertario a la dimensión política concreta del comunalismo.[16] En su programa de municipalismo libertario, el comunalismo busca con firmeza eliminar las estructuras municipales estatistas y reemplazarlas con las instituciones de una política libertaria. Busca

16. Ya en los años setenta del siglo xx comencé a escribir acerca del municipalismo libertario con «Spring Offensives and Summer Vacations», *Anarchos*, n.º 4, 1972. Desde entonces he desarrollado una extensa literatura acerca de este tema. Los trabajos más significativos incluyen *From Urbanization to Cities*, *op. cit.*; «Theses on Libertarian Municipalism», *Our Generation*, Montreal, vol. 16, n.º 3-4, primavera/verano de 1985; «Radical Politics in an Era of Advanced Capitalism», *Green Perspectives*, n.º 18, noviembre de 1989; «Libertarian Municipalism: An Overview», *Green Perspectives*, n.º 24, octubre de 1991; y *The Limits of the City*, Harper & Row, Nueva York, 1974.

reestructurar radicalmente las instituciones gobernantes de las ciudades, transformándolas en asambleas populares democráticas basadas en los barrios, ciudades pequeñas y pueblos. En estas asambleas populares, los ciudadanos —incluyendo tanto a la clase media como a la trabajadora— lidian con los problemas comunitarios cara a cara, directamente, adoptando decisiones políticas sobre la base de la democracia directa y haciendo realidad el ideal de una sociedad humanista y radical.

Si deseamos lograr el modelo de vida social libre al cual aspiramos, la democracia debería ser, como mínimo, nuestra forma de vida política compartida. Y por su parte, para abordar los problemas y asuntos que trascienden los límites de cada municipio individual, las democratizadas municipalidades deberían unirse para formar confederaciones mayores. Estas asambleas y confederaciones, por su misma existencia, podrían desafiar la legitimidad del Estado y las formas estatistas de poder. Podrían estar enfocadas de manera expresa en reemplazar el poder estatal y el poder de la política profesional por el poder popular y por políticas racionales socialmente transformadoras. Y se convertirían en esferas en las que los conflictos de clase podrían ser resueltos y las clases eliminadas.

Los municipalistas libertarios no se engañan pensando que el Estado observará con tranquilidad y mantendrá la compostura frente a sus intentos de reemplazar el poder profesionalizado por el poder popular. No albergan ninguna ilusión de que las clases dominantes permitirán con indiferencia que el actual movimiento comunalista demande derechos que transgredan o vulneren la soberanía del Estado sobre los pueblos y ciudades. Históricamente, regiones, localidades y, por encima de todo, pueblos y ciudades, han peleado desesperadamente por recuperar su soberanía local de las garras del Estado; aunque no siempre con propósitos elevados. Es de esperar que el intento comunalista de restaurar el poder de las ciudades y los pueblos y de unirlos en confederaciones provoque una creciente resistencia por parte de las instituciones estatales. Es obvio que las nuevas confederaciones municipalistas basadas en el asamblearismo popular encarnarán un poder dual contra

el Estado, lo cual se convertirá en una fuente de creciente tensión política. O bien esta tensión radicaliza el movimiento comunalista y hace que se enfrente resueltamente a todas las consecuencias o, de lo contrario, se hundirá en una ciénaga de cesiones que implicará que vuelva a ser absorbido por el orden social que había intentado cambiar. De qué manera el movimiento se enfrenta a este reto, será una clara muestra de su seriedad en la búsqueda del cambio del sistema político existente y de la consciencia social que es capaz de desarrollar, y de la cual deben nacer la educación y los liderazgos públicos.

El comunalismo constituye una crítica de la sociedad jerárquica y capitalista en su conjunto. No busca solo transformar la vida política de la sociedad, sino también su vida económica. A este respecto, el objetivo no es nacionalizar la economía o mantener la propiedad privada de los medios de producción, sino municipalizar la economía. Busca integrar los medios de producción en el día a día del municipio, de manera que cada iniciativa productiva se encuentre dentro de la esfera de la asamblea local, que sea esta la que decida cómo debe desarrollar su funcionamiento para poder cubrir las necesidades e intereses de la comunidad en su conjunto. La separación entre vida y trabajo, tan preponderante en la economía capitalista moderna, debe ser superada para que no se pierdan o desvirtúen los deseos y necesidades de los ciudadanos, las hábiles mutaciones del desarrollo creativo durante el proceso de producción, ni el papel que la producción desempeña en el pensamiento creativo y la capacidad de autodefinición. «La humanidad se hace a sí misma», por citar el título del libro de V. Gordon Childe[17] acerca de la revolución urbana durante el último periodo de la era neolítica y el auge de las ciudades, y lo hace no solo intelectual y estéticamente sino también mediante la expansión de las necesidades

17. V. Gordon Childe: *Man Makes Himself*, Watts, Londres, 1975 [en castellano: *Los orígenes de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1975, descatalogado]. «La tradición hace al hombre, circunscribiendo su conducta dentro de ciertos límites; pero, es igualmente cierto que el hombre hace las tradiciones. Y, por lo tanto, podemos repetir con una comprensión muy profunda: el hombre se hace a sí mismo». *(N. de la T.)*

humanas, así como de los métodos productivos necesarios para satisfacerlas. Nos descubrimos a nosotros mismos —nuestras potencialidades y su renovación— mediante el trabajo creativo y útil que no solo transforma el mundo natural, sino que conduce a nuestra propia formación y autodefinición.

También debemos evitar la estrechez mental y los deseos de propiedad individual que han afligido a tantos proyectos autogestionados, como las «colectividades» de las revoluciones española y rusa. No se ha escrito suficiente acerca de la deriva en muchos de los proyectos autogestionados —tanto «socialistas» como bajo banderas rojinegras— de la Rusia y la España revolucionarias, hacia formas de capitalismo colectivo que acabaron conduciendo a la competición entre unas y otras colectividades por los mercados y las materias primas.[18]

Lo más significativo en la vida política comunalista, es que trabajadores de diferentes sectores y con distintas tareas tomarían asiento en asambleas populares, no en calidad de trabajadores —impresores, fontaneros, siderúrgicos y de tareas similares que tengan intereses específicos que defender— sino como ciudadanos cuya preocupación primordial debería ser el interés general de la sociedad en la que viven. Los ciudadanos deberían ser liberados de sus identidades como obreros, especialistas e individuos preocupados preferentemente de sus intereses particulares. La vida municipal debería convertirse en una escuela para la formación de ciudadanos, tanto mediante la absorción de nuevos conciudadanos como educando a la juventud. A su vez, las asambleas deberían funcionar no solo como instituciones permanentes para la toma de decisiones, sino como lugares para la educación de la población en la gestión de asuntos cívicos y regionales complejos.[19]

18. Para un análisis sobre esto, véase Murray Bookchin: «The Ghost of Anarchosyndicalism», *Anarchist Studies*, vol. 1, n.º 1, primavera de 1993.
19. Una de las grandes tragedias de la Revolución rusa de 1917 y de la Revolución española de 1936, fue el fracaso de las masas a la hora de adquirir un conocimiento profundo de la logística social y de los complejos vínculos involucrados en la producción de los medios necesarios para la vida en la sociedad moderna. Puesto que aquellos que tenían la experiencia en la gestión de empresas productivas y en la tarea de hacer funcionales las ciudades, eran defensores del antiguo régimen, los obreros se encontraban *de facto* incapacitados para tomar el control completo de las fábricas. Se vieron, por ello, obligados a depender de «especialistas burgueses» para hacerlas funcionar, individuos que los habían hecho víctimas de la élite tecnocrática.

En un modo de vida comunalista, el énfasis de la economía convencional en los precios y en recursos escasos sería reemplazado por la ética, con su preocupación por las necesidades humanas y por la buena vida. La solidaridad humana —o *philia*, como la llamaron los griegos— reemplazaría el beneficio material y el egoísmo. Las asambleas municipales se convertirían no solo en espacios para la vida cívica y para la toma de decisiones, sino que también serían centros en los que sería desmitificado y abierto al escrutinio y la participación de la ciudadanía el sombrío mundo de materias como la logística económica, la adecuada coordinación de la producción y los servicios públicos. El surgimiento del nuevo ciudadano marcaría un hecho trascendente respecto a las clases identitarias del socialismo tradicional y la formación del «hombre nuevo» que los revolucionarios rusos soñaban lograr. La humanidad sería capaz ahora de ascender hasta aquel estado universal de consciencia y de racionalidad que los grandes utopistas del siglo XIX y los marxistas esperaban que deviniese de sus esfuerzos; abriendo el camino a la culminación de la humanidad como una especie que abrace la razón en vez del interés material y que permita la posescasez material en lugar de una armonización de la austeridad, forzada por una moral de la escasez y de la privación material.[20]

La democracia clásica ateniense del siglo V a. C., fuente de la tradición democrática occidental, estaba basada en la toma directa de decisiones en asambleas comunales del municipio y

20. Esta transformación de los obreros de miembros de una clase a ciudadanos la he analizado previamente, entre otras obras y artículos, en *From Urbanization to Cities*, *op. cit.*; y en «Workers and the Peace Movement», publicado en *The Modern Crisis*, Black Rose Books, Montreal, 1987.

confederaciones de estas asambleas municipales. Durante más de dos milenios, los escritos políticos de Aristóteles sirvieron de manera recurrente para elevar nuestra consciencia respecto a la ciudad como un lugar para el desarrollo de las potencialidades humanas: para la razón, la autoconciencia y la buena vida. Aristóteles trazó el surgimiento de la polis desde la familia u *oikos*, esto es, desde el ámbito de la necesidad en el que los seres humanos satisfacían sus necesidades animales básicas y donde la autoridad descansaba en el hombre más viejo. Pero la asociación de varias familias, observó el filósofo, «aspira a algo más que suplir las necesidades inmediatas»;[21] esta intencionalidad dio paso a la primera formación política: la aldea. Es de sobras conocido que Aristóteles definió al ser humano (aunque solo se refería al hombre griego adulto)[22] como un «animal político» (*zoon politikon*), el cual gobernaba sobre los miembros de la familia no solo para cubrir sus necesidades básicas sino como condición material necesaria para su participación en la vida política, en la cual el diálogo y la razón reemplazaban a la irracionalidad, la costumbre y la violencia. Es por esto que

> *... de la comunidad final y perfecta (*koinonan*) de varias aldeas, cuando ya ha alcanzado por decirlo así, el límite de la completa autosuficiencia, se origina la* polis *que, aunque surgió de las necesidades básicas de la vida, su razón de ser es la del vivir bien.*[23]

Para Aristóteles, y podemos asumir que también para los antiguos atenienses, las funciones propias del municipio no eran, por ello, meramente instrumentales, ni siquiera estrictamente económicas. El municipio, como espacio consociativo, y los acuerdos sociales y políticos que construye en él la gente, fueron el *telos* de la humanidad, el terreno por excelencia en el que los seres humanos, a lo largo de la historia, podían actualizar su potencial para la razón, la autoconsciencia y la creatividad. Así, para los antiguos atenienses, la política no solo incluía la gestión de los asuntos prácticos de la política, sino también actividades cívicas que estaban cargadas de obligaciones morales para con la propia comunidad. Se esperaba que todos los ciudadanos participasen de las actividades cívicas como un asunto ético.

Los ejemplos de democracia municipal no estaban limitados a la antigua Atenas. De hecho, mucho antes de que las diferencias de clase diesen paso al Estado, muchas ciudades relativamente seculares produjeron las primeras estructuras institucionales de democracia local. Es probable que las asambleas populares existiesen en la antigua Sumeria, en los principios mismos de la denominada «revolución urbana», hace unos siete mil u ocho mil años. Claramente estaban presentes entre los griegos y, hasta la derrota de los hermanos Graco, las asambleas eran centros de poder populares en la Roma republicana. Eran casi omnipresentes en las ciudades medievales europeas e incluso en Rusia, y de manera destacable en Nóvgorod y Pskov que, durante una época, estuvieron entre las ciudades más democráticas del mundo eslavo. La asamblea,

21. Aristóteles: *Polítics*, trad. Benjamin Jowett, en J. Barnes (ed.): *The Complete Works of Aristotle*, Revised Oxford Translation, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1984, vol. 2, 1987, 1252 [b] 16 [en castellano: *Política*, Ediciones Istmo, Tres Cantos, Madrid, 2005, 1252 [b] 5, p. 97].
22. Como ideal libertario para el futuro de la humanidad y como dominio genuino de libertad, la ciudad ateniense carece totalmente de la promesa final de la ciudad. Su población incluía esclavos, mujeres subordinadas y residentes extranjeros sin derecho al voto. Solo una minoría de los ciudadanos masculinos poseían derechos cívicos, y gobernaban la ciudad sin consultar al resto de la población, que les superaba en número. Materialmente, la estabilidad de la polis dependía del trabajo de sus habitantes no ciudadanos. Este es uno de los muchos fallos monumentales que las posteriores municipalidades deberán corregir. Sin embargo, la polis es significativa no como ejemplo de comunidad emancipada, sino por el exitoso funcionamiento de sus instituciones libres.
23. Aristóteles: *Politics, op. cit.*, 1252 [b] 29-30; el énfasis es mío; las palabras originales de los textos clásicos pueden encontrarse en la edición de Loeb Classical Library edition: *Politics*, trad. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1972 [en castellano: *Política*, *op. cit.*, 1252 [b] 8, p. 98].

debería remarcarse, comenzó a adoptar su forma auténticamente moderna en las secciones vecinales parisinas en 1793, cuando se convirtieron en auténticas fuerzas motoras de la Revolución francesa y agentes conscientes en la construcción de un nuevo cuerpo político. Que no hayan recibido nunca la consideración debida y merecida dentro de la literatura acerca de la democracia, especialmente dentro de las corrientes marxistas democráticas y de las tendencias sindicalistas revolucionarias, es una evidencia dramática de las grietas existentes en la tradición revolucionaria.

Estas instituciones democráticas municipalistas existieron en constante tensión combativa con los codiciosos monarcas, señores feudales, familias adineradas e invasores filibusteros hasta que se vieron aplastadas, y de hecho habitualmente lo fueron mediante luchas sangrientas. No se ha puesto énfasis suficiente en que cada gran revolución de la historia moderna ha tenido una dimensión ciudadana, la cual se ha visto desdibujada y reducida en el seno de la historia radical, al poner el énfasis en los antagonismos de clase, independientemente de lo importante que fuesen. Es impensable entender la Revolución inglesa de la década de 1640 sin señalar Londres como su epicentro; por la misma razón que cualquier debate acerca de las diferentes revoluciones francesas resulta imposible si no se centra en París; o si hablamos de la Revolución rusa sin sumergirnos en Petrogrado o de la Revolución española de 1936 sin señalar que en Barcelona residía su núcleo social más desarrollado. Esta centralidad de la ciudad no es un mero hecho geográfico; es, por encima de todo, un hecho profundamente político que abarca las maneras en las que las masas revolucionarias agregaron y pusieron en discusión las tradiciones ciudadanas que las nutrieron, y el entorno que albergó sus visiones revolucionarias.

El municipalismo libertario es una parte integral del marco de trabajo del comunalismo, de hecho es su praxis, del mismo modo que el comunalismo como cuerpo sistemático del pensamiento revolucionario no tiene sentido sin el municipalismo libertario. Las diferencias entre el comunalismo y el anarquismo auténtico o «puro» —por no hablar del marxismo— son demasiadas como para que las abarque el añadido de anarco, social, neo o incluso libertario. Cualquier intento de reducir el comunalismo a una mera variante

del anarquismo supondría denegar la integridad de ambas ideas; de hecho, significa ignorar las diferencias en torno a conceptos en conflicto como democracia, organización, elecciones, gobierno y similares. Gustave Lefrançais, miembro de la Comuna parisina, a quien puede considerarse el creador de este término político, declaró taxativamente que él era «comunalista, no anarquista».[24]

Por encima de todo, el comunalismo está comprometido con el problema del poder.[25] En marcado contraste con las diferentes iniciativas comunitarias promocionadas por autodenominados anarquistas, como locales «populares», imprentas, cooperativas de alimentos y jardines comunitarios, los adheridos al comunalismo se movilizan para involucrarse electoralmente en centros

24. Gustave Lefrançais, aparece citado en Piotr Kropotkin: *Memoirs of a Revolutionist*, Horizon Press, Nueva York, 1983, p. 393 [en castellano: *Memorias de un revolucionario*, Ed. Nuevo León, La Habana, s. f., descatalogado, p. 243]. A día de hoy yo también me vería obligado a hacer la misma afirmación. A finales de la década de 1950, cuando el anarquismo en los Estados Unidos a duras penas era una presencia perceptible, parecía un campo suficientemente claro como para que yo pudiera desarrollar el concepto de la ecología social, así como las ideas políticas y filosóficas que acabarían con el tiempo convirtiéndose en el naturalismo dialéctico y en el municipalismo libertario. Sé de sobra que esas ideas no coincidían con las ideas anarquistas tradicionales, y menos todavía el concepto de posescasez que implicaba que una sociedad libertaria moderna descansaría sobre condiciones materiales avanzadas. Hoy día, encuentro que el anarquismo sigue adoleciendo de la misma psicología tan banalmente individualista y antirracionalista de siempre. Mi intento de mantener el anarquismo bajo el nombre de «anarquismo social» ha sido en gran medida un fracaso y, actualmente, pienso que el término que he utilizado para darle significado a mis puntos de vista debe ser reemplazado por el de *comunalismo*, que, de manera más coherente, integra y supera los rasgos más viables de las tradiciones anarquistas y marxistas. Intentos recientes de utilizar el término *anarquismo* como nivelador para minimizar las diferentes y abundantes contradicciones agrupadas bajo este término —e incluso celebrar la apertura del mismo a las «diferencias»— lo convierten en un término genérico de carácter difuso e indefinido, a disposición de todo un conjunto de tendencias que, en realidad, deberían encontrarse en agudo conflicto entre ellas.

25. Para un análisis y debate de los problemas muy reales creados por el desdén de los anarquistas por el poder durante la Revolución española de 1936, véase el capítulo «El anarquismo y el poder en la Revolución española».

de poder que puedan resultar potencialmente importantes —el consejo municipal, el Ayuntamiento—, e intentan impulsarlos para generar asambleas vecinales con capacidad legislativa. Estas asambleas, habría que subrayar, llevarán a cabo todos los esfuerzos necesarios para deslegitimar y derribar los órganos estatistas que controlan sus pueblos y ciudades en esos momentos, y actuar a partir de entonces como motores reales en el ejercicio del poder. Una vez que cierta cantidad de municipalidades se haya democratizado siguiendo las líneas comunalistas, se confederarán metódicamente en ligas municipalistas, desafiando así el papel del Estado nación y, mediante asambleas populares y consejos confederales, intentarán adoptar el control sobre la vida económica y política.

Por último, el comunalismo, en contraste con el anarquismo, defiende de manera decidida la toma de decisiones mediante el voto y la elección por mayoría, ya que es el único modo para que un gran número de personas tomen decisiones conjuntas. Los anarquistas auténticos afirman que este principio —el «gobierno» de la minoría por la mayoría— es autoritario y en su lugar proponen la toma de decisiones por consenso. El consenso, método en el que cada individuo puede vetar las decisiones de la mayoría, amenaza con abolir la sociedad como tal. Una sociedad libre no es una sociedad en la que sus miembros, como los lotófagos de Homero,[26] viven en un estado de felicidad y dicha sin memoria, tentación o conocimiento. Guste o no, la humanidad ha comido del fruto de la sabiduría, y sus memorias están cargadas de historia y experiencia. En un formato vívido de libertad —opuesto a la mera tertulia de bar—, los derechos de las minorías para expresar su desacuerdo estarían tan protegidos como los derechos de las mayorías. La comunidad corregiría

26. En el relato de Homero las naves de Ulises desembarcan, huyendo de la tormenta, en una extraña isla habitada por personas que solo se alimentan de los frutos del loto. En cuanto los miembros de la tripulación prueban el fruto, se olvidan de su misión y sus compañeros. Ulises los arrastra de nuevo a la embarcación, donde los encadena a los bancos de remo para evitar que huyan. *(N. de la T.)*

instantáneamente cualquier reducción de esos derechos —es de desear que se hiciese de manera respetuosa y amable, pero si no se puede hacer de otra manera se haría a la fuerza— para que la vida social no cayese en el caos. De hecho, los puntos de vista de las minorías serían atesorados como potenciales fuentes de nuevos conocimientos y percepciones, y como verdades incipientes que, si fueran coartadas, causarían daño a la sociedad al negarle las fuentes para la creatividad y el progreso. Normalmente, las nuevas ideas surgen de minorías inspiradas que, poco a poco y a su debido tiempo y lugar, adquieren la centralidad que merecen. Eso hasta que, de nuevo, estas son rebatidas o desafiadas, una vez que se han transformado en componentes de un periodo de conocimiento convencional que comienza su decadencia y que requiere de nuevas (y minoritarias) visiones que reemplacen las ortodoxias congeladas.

Se mantiene como una cuestión incontestada cómo vamos a lograr esta sociedad racional. Un escritor anarquista contestaría diciendo que la buena sociedad —o una auténtica disposición «natural» de los asuntos, incluyendo al «hombre natural»— existe más allá de los límites y cargas opresivas de la civilización, como el suelo fértil se esconde bajo la nieve. Lo que deviene de esta mentalidad es que todo lo que estamos obligados a hacer para conseguir una buena sociedad es eliminar de alguna manera la nieve, es decir, el capitalismo, los Estados nación, iglesias, escuelas convencionales y todo el resto de instituciones casi infinitas que de manera perversa encarnan la dominación de una forma u otra. Presumiblemente, una sociedad anarquista —que se lograría simplemente eliminando las instituciones del Estado, gubernamentales y culturales— emergería intacta, lista para su funcionamiento y desarrollo como sociedad libre. Dicha «sociedad», si puede siquiera denominarse así, no nos requeriría que participásemos de manera proactiva en su creación; simplemente deberíamos dejar que la nieve se deshiciese. Por desgracia, el proceso de crear racionalmente una

sociedad comunalista libre requerirá, sustancialmente, de una mayor reflexión y trabajo que el de simplemente abrazar un concepto mistificado de inocencia y beatitud original.

Una sociedad comunalista debería sustentarse, por encima de todo, en los esfuerzos de una nueva organización radical para cambiar el mundo, una organización que posea un nuevo vocabulario político que explique sus objetivos, un nuevo programa y marco teórico para hacer coherentes esos objetivos. Necesitaría, por encima de todo, individuos dedicados deseosos de tomar las responsabilidades de la educación y el liderazgo. Si no queremos que las palabras se vuelvan términos totalmente mistificados y que oscurezcan la realidad que existe frente a nuestros ojos, debería reconocerse, aunque sea mínimamente, que el liderazgo siempre existe y que no desaparece porque se nuble con eufemismos como «militantes» o, como en España, «militantes influyentes». También debe reconocerse que muchos individuos de grupos anteriores, como la CNT, no eran simples «militantes influyentes», sino que eran total y claramente líderes, y sus puntos de vista recibían más consideración y atención —con merecimiento— que los de otros, ya que estaban basados en una mayor experiencia, conocimiento y sabiduría, además de poseer las cualidades psicológicas necesarias para proporcionar una guía efectiva. Un enfoque libertario serio del liderazgo incluiría el reconocimiento de la realidad y la importancia crucial de los líderes, principalmente para poder establecer las estructuras y regulaciones formales necesarias para controlar y modificar sus actuaciones y llamarlos al orden cuando los miembros de la comunidad consideren que este respeto se ha utilizado de manera inadecuada, o cuando el liderazgo se convierte en abuso de poder.

Un movimiento municipalista libertario no debería funcionar por la adhesión de miembros frívolos y vacilantes, sino por personas que hayan sido educadas en las ideas, procedimientos y actividades del movimiento. Además, deberían demostrar un compromiso serio con su organización, una organización cuya estructura está compuesta y se presenta bajo una explícita forma de constitución formal y con sus adecuados estatutos. Sin un

marco institucional formulado y aprobado democráticamente, a cuyos miembros y líderes se les puedan exigir responsabilidades, es evidente que los estándares articulados de responsabilidad dejan de existir. De hecho, es precisamente en el momento que un miembro deja de ser responsable respecto a sus competencias y regulaciones constitucionales, cuando se desarrolla el autoritarismo y acaba conduciendo, con el tiempo, a la inmolación del movimiento. La libertad frente al autoritarismo solo puede asegurarse mediante una distribución y asignación clara, concisa y detallada del poder, y no por petulantes afirmaciones que plantean que el poder y el liderazgo son formas de «gobierno» o por metáforas libertarias que ocultan su realidad. Es precisamente en el momento en que una organización fracasa a la hora de articular estos detalles regulatorios, cuando surgen las condiciones para su degeneración y decaimiento.

De forma irónica, los estratos sociales que históricamente han sido más insistentes a la hora de exigir la libertad para el ejercicio de su voluntad frente a la regulación, han sido los de los jefes, monarcas, nobles y burguesía. De manera similar, incluso anarquistas renombrados han visto la autonomía individual como la auténtica expresión de la libertad frente a los «artificios» de la civilización. En la esfera de la auténtica libertad, es decir, la libertad que se ha logrado como resultado de la consciencia, el conocimiento y la necesidad, saber qué podemos y qué no podemos hacer es mucho más limpio, honesto y veraz con la realidad que el evitar la responsabilidad de conocer los límites del mundo habitado. Como Marx observó hace más de un siglo y medio, «los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio…».[27]

La necesidad de que una izquierda internacional sobrepase valerosamente los marcos de trabajo marxista, anarquista, sindicalista o vagamente socialista, hacia un marco de trabajo comunalista es especialmente urgente y perentoria hoy en día.

27. Karl Marx: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2003, p. 85. *(N. de la T.)*

Pocas veces en la historia de las ideas políticas de izquierda, las ideologías han estado tan salvaje e irresponsablemente mezcladas; casi nunca la ideología en sí misma ha estado tan denigrada; rara vez ha sonado tan desesperado el grito de «¡Unidad!». Sin lugar a dudas, las diferentes tendencias que se oponen al capitalismo deberían efectivamente unirse y aunar esfuerzos para desacreditar y eliminar el sistema de mercado. Para dicha finalidad, la unidad es un desiderátum que no se puede valorar: un frente unido de toda la izquierda es necesario para poder confrontar el arraigado sistema —toda una cultura, de hecho— de la producción e intercambio de mercancías, y defender los derechos residuales que las masas han logrado en luchas anteriores contra Gobiernos y sistemas sociales opresivos.

La urgencia de esta necesidad, sin embargo, no requiere que los participantes del movimiento abandonen la crítica mutua o que repriman su crítica a los rasgos autoritarios presentes en la organización anticapitalista. Menos aún les requiere comprometerse con la integridad y la identidad de sus diferentes programas. La vasta mayoría de participantes de los movimientos actuales son jóvenes radicales sin experiencia que han llegado en una época de relativismo posmoderno. Como consecuencia, el movimiento está marcado por un escalofriante eclecticismo, en el que las opiniones vacilantes son igualadas caóticamente a ideales sin que dichas opiniones se sustenten, como deberían, en premisas objetivas.[28] En una mezcolanza en la que la clara expresión de ideas no se valora y los términos son utilizados de manera inapropiada, y donde la argumentación y el debate es calificado como «agresivo» o, peor aún, despreciado como «divisivo», haciendo difícil formular ideas en el crisol de la confrontación. De hecho, como mejor crecen y maduran las ideas

28. Debería señalar que por *objetivo*, no me refiero meramente a entidades existenciales y eventos, sino también a potencialidades que pueden ser racionalmente concebidas, nutridas y, a su debido tiempo, actualizadas en lo que denominaremos, de manera estrecha, realidades. Si todo lo que significa el término *objetivo* fuese una mera existencia material, ningún ideal o promesa de libertad sería un objetivo válido, a no ser que ya existiese directamente frente a nuestros ojos.

no es en el silencio y la humedad controlada de una guardería ideológica, sino en el tumulto de la disputa y de la crítica mutua.

Siguiendo prácticas revolucionarias socialistas del pasado, los comunalistas podrían intentar formular un programa de mínimos que llame a la satisfacción de las preocupaciones inmediatas, como la mejora de salarios y la vivienda, o parques y transportes adecuados. Este programa mínimo buscaría satisfacer las necesidades más elementales de la gente, mejorar su acceso a los recursos que hacen que la vida sea tolerable. El programa de máximos, en contraste, presentaría una imagen de cómo podría ser la vida humana bajo el socialismo libertario, hasta el punto en el que dicha sociedad pueda ser visualizable en un mundo que se encuentra sometido a un cambio constante, bajo el impacto de revoluciones industriales aparentemente infinitas.

Sin embargo, los comunalistas verían su programa y sus prácticas como un proceso. De hecho, como un programa transicional, en el cual cada nueva demanda proporciona la plataforma para demandas cada vez mayores, que a su vez conducen a demandas cada vez más radicales y finalmente revolucionarias. Uno de los ejemplos más sorprendentes de una demanda transicional fue el pragmático llamamiento de la Segunda Internacional, en el siglo XIX, a una milicia popular que reemplazase el ejército profesional. En otros casos, los socialistas revolucionarios exigieron que los ferrocarriles fuesen de propiedad pública —o, como habrían exigido los sindicalistas revolucionarios, que estuviesen controlados por los propios trabajadores ferroviarios— en lugar de ser de propiedad y gestión privada. En sí misma, ninguna de estas demandas era revolucionaria, pero abrieron caminos, políticamente, a formas revolucionarias de funcionamiento y de propiedad que, a su vez, podrían escalarse para lograr el programa de máximos del movimiento. Puede que otros critiquen por «reformista» este modelo y esfuerzo de ir paso a paso, pero los comunalistas no afirman que la existencia misma de una sociedad comunalista nazca de la mera legislación de esta. Lo que estas

demandas intentan lograr, a corto plazo, son nuevas reglas de compromiso entre la gente y el capital, necesarias más que nunca en un momento en el que la «acción directa» es confundida con meras protestas frente a eventos cuya agenda está totalmente decidida por los gobernantes.

En resumen, el comunalismo intenta rescatar un ámbito de acción y discurso públicos que, o bien está desapareciendo casi por completo, o bien a menudo se ve reducido a enfrentamientos sin sentido con la policía, o a teatro callejero que, independientemente de lo artístico que sea, reduce asuntos serios a *performances* simplistas que no poseen una influencia instructiva. A diferencia de ello, los comunalistas intentan construir organizaciones e instituciones duraderas, que puedan desempeñar un papel socialmente transformador en el mundo real. De manera significativa, los comunalistas no dudan a la hora de presentar candidatos a las elecciones municipales, quienes, en caso de ser elegidos, utilizarán el poder real que les confiere su cargo para legislar y dar existencia legal a las asambleas populares. Estas asambleas, por su parte, poseerán el poder final para crear formas efectivas de juntas municipalistas de gobierno. En la medida que el surgimiento de la ciudad —y de los consejos urbanos— precedieron largamente al surgimiento de la sociedad de clases, los consejos basados en asambleas populares no son órganos inherentemente estatistas, y participar de manera seria en las elecciones municipales contrarresta los intentos reformistas socialistas de elegir delegados estatalistas, al ofrecer la visión libertaria histórica de las confederaciones municipales como una alternativa popular práctica, combativa y políticamente creíble al poder estatal. De hecho, las candidaturas comunalistas, que denuncian explícitamente las candidaturas parlamentarias como oportunistas, mantienen vivo el debate acerca de cómo puede lograrse el socialismo libertario, un debate que lleva años languideciendo.

No debería haber ningún autoengaño acerca de las oportunidades que existen para transformar nuestra irracional sociedad en una racional. Nuestras opciones acerca de cómo transformar la sociedad existente siguen formando parte del

tablero de la historia y se enfrentan a problemas inmensos. Pero a no ser que las generaciones presentes y futuras sean derrotadas y encadenadas a la sumisión total, por una cultura basada en cálculos miserables —de la mano de la acción de los cuerpos policiales, sus gases lacrimógenos y sus cañones de agua—, no podernos desistir de la lucha por las libertades que ya poseemos, e intentar expandirlas a una sociedad libre donde sea que surjan las oportunidades para hacerlo. En todo caso, ahora ya está claro, a la luz de todo el armamento y métodos de destrucción ecológica al alcance de la mano, la necesidad del cambio radical no puede ser aplazada indefinidamente. Lo que es evidente es que los seres humanos son demasiado inteligentes como para no tener una sociedad racional; la cuestión más seria a la que nos enfrentamos es si la humanidad es suficientemente racional como para lograrlo.

Noviembre, 2002

LA CRISIS ECOLÓGICA Y LA NECESIDAD DE REHACER LA SOCIEDAD

A la hora de identificar los orígenes de nuestros problemas sociales y ecológicos actuales, puede que el mensaje más fundamental que aporta la ecología social es que la *idea* misma de dominar la naturaleza nace de la dominación del humano por el humano. Las principales implicaciones de este mensaje tan básico son un llamamiento a una política e incluso a una economía que ofrezca una alternativa democrática al Estado nación y a la sociedad de mercado. En líneas generales, aquí ofrezco un esbozo sobre cómo abordar estos problemas, para permitir los cambios necesarios para dirigirnos hacia una sociedad libre y ecológica.

Lo primero es reconocer que nuestra problemática ecológica es de carácter *social*, es decir, que si nos enfrentamos a la posibilidad de una catástrofe ecológica absoluta, respecto a la cual nos alertan tantas personas e instituciones de renombre, es debido a que la histórica opresión del humano por el humano ha superado los límites de la sociedad y se ha extendido al mundo natural. Hasta que la dominación como tal no sea eliminada de la vida social y reemplazada por una sociedad verdaderamente comunitaria, igualitaria y solidaria, la sociedad existente utilizará poderosas fuerzas ideológicas, tecnológicas

y sistémicas para degradar no solo el medioambiente sino toda la biosfera. Por ello, hoy más que nunca es imperativo que desarrollemos la consciencia y el movimiento social necesarios para acabar con la dominación en nuestro ámbito cotidiano: en las relaciones entre los jóvenes y los ancianos, entre hombres y mujeres, en las instituciones educativas y en los lugares de trabajo, o en nuestra actitud hacia el mundo natural. Permitir que persista el veneno de la dominación —y una sensibilidad autoritaria— es, en estos momentos, ignorar las raíces más elementales de nuestros problemas —tanto sociales como ecológicos— y sus orígenes, que son rastreables hasta los comienzos de nuestra sociedad.

En segundo lugar, y más específicamente, la moderna sociedad de mercado —a la que llamamos capitalismo— y su *alter ego* el «socialismo de Estado», han llevado todos los problemas históricos relacionados con la dominación hasta el punto en el que nos encontramos. Las consecuencias de esta economía de mercado de crecimiento o muerte conducen inexorablemente a la destrucción de la base natural en la que se sustentan las formas de vida complejas, incluyendo la humanidad. Sin embargo, es demasiado común en nuestros días señalar el crecimiento demográfico o la tecnología —o ambos— como los culpables de la degradación ecológica que nos asola. Pero no podemos limitarnos a señalar cualquiera de estas como las «causas» de problemas cuyas raíces más profundas residen en la economía de mercado. Los intentos de centrarse en estas supuestas «causas» son escandalosamente engañosos y desvían nuestra atención de los problemas sociales que debemos resolver.

En la experiencia estadounidense, la gente de hace dos generaciones se abrió paso a machetazos a través de los grandes bosques en su camino hacia el oeste, exterminando casi por completo bisontes, roturando tierras fértiles y asolando gran parte del continente; todo ello sin utilizar más que hachas de mano, simples azadas, vehículos tirados por caballos y sencillas herramientas de mano. No necesitaron de ninguna revolución tecnológica para crear la devastación de lo que, gracias a una gestión racional de sostenimiento de la vida tanto humana como no

humana, hasta entonces había sido una vasta y fecunda región. Lo que llevó tanta ruina a la tierra no fueron las mejoras tecnológicas utilizadas por aquellos estadounidenses de generaciones anteriores, sino el insano impulso de los empresarios por expandirse y devorar las riquezas de sus competidores, evitando ser devorados ellos mismos por sus rivales en la amarga lucha del mercado. A lo largo del siglo XX, millones de pequeños granjeros estadounidenses fueron expulsados de sus casas no solo por culpa de desastres naturales, sino también por gigantes corporaciones agrícolas que han transformado una gran parte del paisaje en un sistema de agricultura industrial inmenso.

Una sociedad basada en un crecimiento derrochador, sin límite, que ha devastado regiones enteras, de hecho un continente, no es solo consecuencia de la tecnología; la crisis ecológica que ha creado es *sistémica*, y no simplemente un asunto de desinformación, insensibilidad espiritual o falta de integridad moral. La enfermedad social que padecemos no reside solo en la mirada que impregna la sociedad actual; reside principalmente en la *estructura* y en la *ley de vida del sistema* mismo, que se manifiesta como un imperativo que ningún empresario o corporación puede ignorar sin enfrentarse a la quiebra: crecimiento, más crecimiento y aún más crecimiento. Culpar de la crisis ecológica a la tecnología, aunque sea sin querer, sirve para no ver las posibilidades proporcionadas por la tecnología para desempeñar un papel creativo en una sociedad racional y ecológica. En una sociedad así, el uso inteligente de la tecnología sería acuciante para restaurar el vasto daño ecológico que ya se ha infligido a la biosfera, gran parte del cual no se reparará por sí mismo y necesita de una intervención humana creativa.

Se suele señalar, junto con la tecnología, el exceso de población como una supuesta «causa» de la crisis ecológica. Pero, por sí misma, la población no supone la terrible amenaza que nos quieren hacer creer algunos de los discípulos de Malthus que forman parte de los movimientos ecologistas actuales. La gente no se reproduce como las moscas de la fruta, tan citadas a menudo como ejemplo de crecimiento reproductivo sin sentido. El control de la población es fruto tanto de la cultura

como de la naturaleza biológica. Si se tienen estándares de vida decentes, las familias con cierto nivel educativo suelen tener menos hijos para poder mejorar su calidad de vida. Es más, con cierta educación y siendo conscientes de la opresión de género, las mujeres no permitirán que se las reduzca a meras fábricas reproductivas. En lugar de ello, exigirán, como seres humanos de pleno derecho, una vida creativa y que merezca la pena. Irónicamente, la tecnología ha desempeñado un papel principal a la hora de eliminar las ingratas y pesadas tareas domésticas que durante siglos han embrutecido la vida de las mujeres y las han reducido a meras sirvientes de los hombres y sus deseos de tener descendencia, y más concretamente, hijos varones. En cualquier caso, incluso si la población descendiese por cualquier razón, las grandes corporaciones intentarían que el consumo no dejara de incrementarse más y más, para lograr mantener el expansionismo económico. Si fracasasen en su intento de asegurar un mercado suficientemente grande de consumidores domésticos en el que expandirse, las mentes corporativas dirigirían sus esfuerzos hacia los mercados internacionales, o hacia el más lucrativo de todos ellos: el mercado militar.

Por último, aquellas personas bienintencionadas que consideran el moralismo de la new age, los enfoques psicoterapéuticos o los cambios personales en el estilo de vida como la clave para resolver la actual crisis ecológica están destinadas a sentirse trágicamente decepcionadas. No importa cuánto se disfrace de verde esta sociedad o cuántos discursos haya acerca de la necesidad de una perspectiva ecológica: no puede transformarse la manera en la que la sociedad realmente funciona a no ser que sufra una transformación estructural profunda; a saber, reemplazando la competición por la cooperación, y la búsqueda del beneficio económico por relaciones basadas en la solidaridad y la preocupación mutuas. Dada la actual economía de mercado, cualquier corporación o empresario que intentase producir bienes de acuerdo con una perspectiva mínimamente ecológica sería devorado rápidamente por sus rivales de mercado, cuyo proceso selectivo recompensa a los más malvados a expensas de

los más virtuosos. Después de todo, como afirma la máxima, «los negocios son los negocios». Y en los negocios no hay espacio para las personas contenidas por la consciencia o por escrúpulos morales, tal y como atestiguan los numerosos escándalos dentro de la «comunidad empresarial». Intentar ganarse a la «comunidad empresarial» y que adopte una sensibilidad ecológica —no hablemos ya de reclamarle prácticas ecológicamente beneficiosas— sería como pedirle a los tiburones que viviesen de comer hierba o «persuadir» a los leones de que se tumbasen a reposar amorosamente al lado de los corderos.

La realidad es que nos vemos confrontados por un sistema social totalmente irracional, y esto no solo es culpa de individuos depredadores, que pueden ser convencidos de adoptar objetivos ecológicos mediante argumentos morales, psicoterapia o incluso gracias a los desafíos y los retos propuestos por un público que considere problemática la producción y el comportamiento producidos por el sistema. En realidad, no es tanto que estos empresarios controlen el actual sistema de salvaje competición y de crecimiento sin límite, sino que es este el que los controla a ellos. El estancamiento actual de la new age en los Estados Unidos da fe del trágico fracaso de dicha ideología por «mejorar» un sistema social que debe ser reemplazado en su totalidad si queremos resolver nuestra crisis ecológica. No podemos más que encomiar a los individuos que, en virtud de sus hábitos de consumo, sus actividades de reciclaje y sus llamadas a una nueva sensibilidad, llevan a cabo actividades públicas para frenar la degradación ecológica. Seguro que cada uno o una de ellos hace su parte. Pero se necesitará de un esfuerzo mucho más grande —un *movimiento* organizado, claramente consciente y con voluntad progresista— para poder estar a la altura de los retos básicos que nos plantea nuestra sociedad y su agresivo antiecologismo.

Es cierto que, como individuos, deberíamos cambiar nuestros estilos de vida tanto como podamos, pero creer que no se necesita más que eso es una señal de la más absoluta miopía, como también lo es creer que esto es lo principal y el primer paso a dar. Necesitamos reestructurar la sociedad al completo,

incluso aunque transformemos nuestros estilos de vida y nos involucremos en luchas parciales o individuales contra la contaminación, las plantas nucleares, el excesivo uso de los carburantes fósiles, la destrucción del suelo y otras causas similares. Debemos tener un análisis coherente de las relaciones jerárquicas y de los sistemas de dominación y de lo profundo de su asentamiento, así como de las relaciones de clase y la explotación económica, que degradan tanto a la gente como el entorno natural. A este respecto, debemos ir más allá de los objetivos proporcionados por los marxistas, los sindicalistas e incluso por muchos economistas liberales, que durante años han reducido la mayor parte de los problemas y antagonismos a un análisis de clase. La lucha de clases y la explotación económica siguen existiendo, y el análisis de clase marxista revela desigualdades intolerables consecuencia del actual orden social.

Pero, en nuestros días, la creencia marxiana y liberal de que el capitalismo ha desempeñado un «papel revolucionario» en la destrucción de las comunidades tradicionales y de que los avances tecnológicos necesarios para una «conquista» de la naturaleza suponen una condición necesaria para la libertad suena terriblemente falsa cuando gran parte de estos mismos avances están siendo utilizados para desarrollar las armas y los sistemas de vigilancia más formidables que haya visto el ser humano. Tampoco los socialistas marxianos de la década de 1930 podrían haber anticipado el éxito que tendría el capitalismo explotando sus talentos tecnológicos para cooptar a la clase obrera e incluso mermar la proporción de esta en relación al resto de la población.

Sí, las *luchas* de clase siguen existiendo, pero cada vez se alejan más del umbral o de la denominación de lucha de clases. Los obreros, como puedo atestiguar por mi propia experiencia como trabajador de una fundición y como trabajador de la industria de la automoción para General Motors, no se consideran a sí mismos simples apéndices sin mente de las máquinas o meros moradores de las fábricas; ni siquiera se ven como «instrumentos de la historia», tal y como lo plantean los marxistas. Se consideran a sí mismos como *seres humanos*

vivos: como padres y madres, hijos e hijas, como personas con sueños y visiones, como miembros de comunidades, no solo como miembros de los sindicatos. Al vivir en pueblos y ciudades, sus aspiraciones eminentemente humanas van mucho más allá de su «papel histórico» o como parte de la «historia» de las clases. Sufren por la contaminación de sus comunidades tanto como por la de sus fábricas y están tan preocupados acerca del bienestar de sus hijos, compañeros, vecinos y comunidades como por sus trabajos y sus escalas salariales.

El foco excesivamente economicista del sindicalismo y del socialismo tradicional ha causado en los últimos años que estos movimientos vayan a la zaga de los problemas y planteamientos ecológicos emergentes, del mismo modo que se quedaron rezagados a la hora de tener en cuenta las preocupaciones feministas, problemas culturales y conflictos urbanos, problemas que traspasaban a menudo las líneas de la clase para incluir poblaciones de clase media, intelectuales, pequeños propietarios e incluso algunos burgueses. Su fracaso a la hora de confrontar la jerarquía —no solo la clase y la dominación, no solo la explotación económica— ha distanciado a menudo a las mujeres del socialismo y del sindicalismo hasta que han tenido la capacidad para despertarse de la ancestral realidad de que han sido oprimidas independientemente de su estatus de clase. De manera similar, preocupaciones que abarcan un gran sector de la comunidad, como puede ser la contaminación, afectan a la gente *en tanto que gente*, independientemente de la clase a la que pertenecen. Desastres como la fusión del reactor de Chernóbil en Ucrania aterrorizaron por igual a todos los que se expusieron a la radiación emitida por la planta, no solo a trabajadores y campesinos.

De hecho, si lográsemos una sociedad sin clases libre de explotación económica, ¿se convertiría de inmediato en una sociedad racional? ¿Dejarían de sufrir la opresión y dominación —la lista es, de hecho, enorme— las mujeres, jóvenes, enfermos, ancianos, personas de color y los diferentes grupos étnicos oprimidos? La respuesta es un *no* categórico, un hecho del que las mujeres pueden dar fe y atestiguar, incluso dentro de

los mismos movimientos socialistas y sindicalistas. Si no se eliminan las antiguas estructuras jerárquicas y de dominación de las que han surgido las clases y el Estado, no lograremos realizar más que una parte de los cambios necesarios para lograr una sociedad racional. De ser así seguiría existiendo ese histórico veneno —la jerarquía— en una sociedad socialista o sindicalista que erosionaría sin descanso sus más elevados ideales, a saber, el logro de una sociedad auténticamente libre y ecológica.

Tal vez el rasgo más inquietante de muchos de los grupos radicales contemporáneos, en particular los socialistas —que puede que tengan en cuentan la siguiente observación—, es su compromiso con al menos un *Estado* mínimo, el cual coordinaría y administraría una sociedad igualitaria y sin clases, ¡nada más y nada menos que una sociedad no jerárquica! Estos argumentos se escuchan de la boca de André Gorz y muchos otros autores quienes, debido a las presuntas «complejidades» de la sociedad moderna, no pueden concebir la administración de los asuntos económicos sin la intervención de algún tipo de mecanismo coercitivo, aunque sea uno con «rostro humano».

Esta visión logística —y en algunos casos francamente autoritaria— de la condición humana (tal y como la expresan los escritos de Arne Naess, el padre de la ecología profunda) nos recuerda a un perro persiguiéndose la cola. Solo porque la «cola» está allí —una metáfora para la «complejidad» económica de los sistemas mercantiles de distribución— no significa que el metafórico «perro» deba perseguirla en círculos que no conducen a ningún sitio. La «cola» que debe preocuparnos se puede simplificar racionalmente mediante la reducción o eliminación de las burocracias comerciales, la innecesaria dependencia de bienes y materias de otras tierras que se eliminaría gracias al reciclaje doméstico, y la infrautilización de los recursos locales, cuya existencia es obviada al no estar valorados en términos de «competitividad». En resumen, es necesario eliminar la enorme parafernalia de mercancías y servicios que pueden resultar indispensables para la obtención de beneficios y la competición, pero que no sirven para la distribución racional

dentro de una sociedad cooperativa. La dolorosa realidad es que la mayor parte de las excusas de la teoría radical para la preservación de un «Estado mínimo» surgen de las visiones miopes de los ecosocialistas, capaces de aceptar el actual sistema de producción y de intercambio tal y como *es* —aunque con diversos matices—, pero no como *debería ser* en una economía moral. Concebidas de esta manera, la producción y la distribución parecen más enormes —con toda su maquinaria burocrática, su irracional división del trabajo y su naturaleza «global»— de lo que en realidad deben ser. No es necesario ser muy inteligente ni disponer de tecnología informática avanzada —vale con un poco de imaginación—, para demostrar cómo puede simplificarse el actual sistema «global» de producción y distribución, y que siga proporcionando un nivel de vida decente para todo el mundo. De hecho, solo se necesitaron cinco años para reconstruir una arruinada Alemania tras la Segunda Guerra Mundial; mucho más tiempo se necesitaría hoy día para eliminar los aparatos estatalistas y burocráticos utilizados en la gestión de la distribución global de mercancías y recursos.

Pero lo que es más inquietante es la ingenua creencia de que un «Estado mínimo» realmente podría mantenerse «mínimo». Si la historia nos ha demostrado algo es que el Estado, lejos de constituir simplemente un instrumento de la élite gobernante, se convierte en un organismo de pleno derecho que crece imparable como un cáncer. A este respecto, el anarquismo ha mostrado una certera clarividencia sobre la aterradora flaqueza del compromiso del socialismo tradicional en relación al Estado, sea este proletario, socialdemócrata o «mínimo». Crear un Estado es institucionalizar un poder bajo la forma de una máquina que existe *separada* de la gente. Es profesionalizar el gobierno y la política, crear un interés distintivo (ya sea el de los burócratas, diputados, comisarios, legisladores, el ejército, la policía y así *ad nauseam*) que, indiferentemente de lo blando o bienintencionado que pueda ser al principio, con el tiempo acaba estableciendo su propio poder corruptor. ¿*En qué momento*, a lo largo de la historia, los

Estados —sin importar lo «mínimos» que fueran— se han disuelto o han constreñido su propio crecimiento de tumores malignos? ¿*Cuándo* se han mantenido «mínimos»?

La degradación de Los Verdes alemanes —el autodenominado «partido sin partido» que, tras haber logrado entrar en el Bundestag, en la actualidad se ha convertido en una cruda y salvaje máquina política— es la dramática evidencia de que el poder corrompe con espíritu de revancha. Los idealistas que ayudaron a fundar la organización y que pretendían utilizar el Bundestag solo como una «plataforma» para su mensaje radical, actualmente o bien han marchado decepcionados y enfadados, o bien se han convertido ellos mismos en ejemplos bastante desagradables de un inmoral arribismo político. Se tiene que ser profundamente ingenuo o simplemente estar ciego a las lecciones que nos ha dado la historia, para ignorar el hecho de que el Estado, «mínimo» o no, absorbe y digiere incluso a sus críticos mejor intencionados una vez que entran a formar parte de él. No es que los estatalistas utilicen el Estado para abolirlo o para «minimizar» sus efectos; es, más bien, el Estado que corrompe incluso a los antiestatalistas más idealistas una vez que estos empiezan a flirtear con él.

Por último, la característica más perturbadora del estatismo —incluso del estatismo «mínimo»— es que socava completamente la política basada en el confederalismo. Uno de los rasgos más desafortunados de la historia del socialismo tradicional —marxiano y de otros tipos—, es que surgió en una época de construcción del Estado nación. El modelo jacobino de un Estado central revolucionario fue aceptado, casi sin crítica alguna, por los socialistas del siglo XIX, y se convirtió en una parte integral de la tradición revolucionaria; una tradición, debo añadir, que equivocadamente se asoció a sí misma con el énfasis nacionalista de la Revolución francesa, como puede comprobarse en *La marsellesa* y en su adulación de *la patrie*. La visión de Marx de que la Revolución francesa era básicamente un modelo para formular una estrategia revolucionaria —afirmó erróneamente que la jacobina era la más «clásica» de las formas revolucionarias «burguesas»— ha tenido efectos

desastrosos en la tradición revolucionaria. Lenin adaptó esta visión de una manera tan completa que, acertadamente, se consideró a los bolcheviques como los «jacobinos» del movimiento socialista ruso, y por supuesto, Stalin utilizó tácticas como las purgas, los amañados juicios farsa y la fuerza bruta, que tendrían efectos letales para el proyecto socialista en conjunto.

La idea de que la libertad humana puede lograrse, menos aún perpetuarse, mediante *cualquier* tipo de Estado, es un oxímoron monstruoso, una contradicción en sus propios términos. Intentos de justificar la existencia de un fenómeno canceroso como el Estado y la utilización de medidas estatalistas o de «política de Estado» —tan a menudo denominadas erróneamente con el término *política* que, en realidad, quiere decir autogobierno de la ciudad— excluyen cualquier modelo radicalmente diferente de gestión social, es decir, el confederalismo. De hecho, durante siglos, las formas democráticas de confederalismo —en las que los municipios estaban coordinados por delegados designados y revocables sometidos siempre al escrutinio público— han competido con las formas estatalistas y constituyen una alternativa desafiante a la centralización, la burocratización y la profesionalización del poder en las manos de los cuerpos de élite. Permitidme enfatizar que el confederalismo no debe ser confundido con el federalismo, que no es más que una continuación de los Estados nación en una red de acuerdos que preservan las prerrogativas del diseño de la política con poco o nada de participación ciudadana. El federalismo no es más que el agrandamiento del Estado; de hecho, supone una mayor centralización de Estados ya centralizados, como sucede en la república federal de los Estados Unidos, la Unión Europea y le recién formada Comunidad de Estados Independientes,[1] todas ellas agrupaciones de inmensos

1. La Comunidad de Estados Independientes está compuesta por diez de las quince ex repúblicas soviéticas (menos Estonia, Letonia y Lituania, actualmente miembros de la UE). Su creación supuso el punto y final a la disolución de la Unión Soviética. *(N. de la T.)*

super-Estados continentales que eliminan, más si cabe, el control que los habitantes pudieran tener sobre los Estados nación.

La alternativa confederal estaría basada en una red de asambleas legislativas con delegados revocables en los consejos locales y regionales confederales, consejos cuya única función, debo remarcar, sería resolver conflictos y llevar a cabo tareas estrictamente administrativas. Difícilmente se puede promover y potenciar esta visión utilizando cualquier tipo de modelo de formación estatal, por mínimo que este sea. De hecho, hacer malabarismos en un juego verbal con los puntos de vista estatalistas y confederales, distinguiendo entre «mínimo» y «máximo», es confundir la base para una nueva política estructurada sobre una democracia participativa. Entre los verdes de los Estados Unidos ya ha habido tendencias que han hecho llamamientos absurdos a la «descentralización» y la «democracia de base» al tiempo que intentaban enviar candidatos a cargos de los estados y de la administración federal, es decir, a las instituciones estatales, *una de cuyas funciones esenciales es confinar, restringir y en esencia suprimir las instituciones e iniciativas democráticas locales*. De hecho, como ya he enfatizado en otros libros y ensayos, cuando libertarios de cualquier tipo, en particular anarquistas y ecosocialistas se involucran en políticas confederales municipalistas y se presentan a cargos públicos, no buscan solo rehacer las capitales, ciudades y pueblos sobre la base de redes confederales democráticas, sino que están presentándose *contra* el Estado y los cargos parlamentarios. Así, hacer llamamientos al «Estado mínimo», incluso como institución coordinadora, como han hecho tanto André Gorz como otros autores, supone oscurecer y contrarrestar todos los esfuerzos realizados para reemplazar el Estado nación por una confederación de municipalidades.

También es mérito del primer anarquismo y, más recientemente, del econarquismo que reside en el corazón de la ecología social, el firme rechazo de la orientación socialista tradicional hacia el poder estatal, reconociendo el papel corruptor de la participación en las elecciones parlamentarias. Lo que es lamentable es que este rechazo —tan claramente corroborado por la corrupción de los socialistas estatalistas, los verdes y los miembros de otros

supuestos movimientos radicales— no estuviese suficientemente matizado como para distinguir la actividad en el nivel municipal (que incluso Mijaíl Bakunin consideraba válido) como la base de la política en el sentido helénico: distinguir la actividad electoral a nivel local de la actividad electoral a nivel provincial y nacional, que es lo que realmente constituye la política de Estado.

La ecología social, sean cuales sean sus aciertos y errores, representa una interpretación coherente de los inmensos problemas ecológicos y sociales a los que nos enfrentamos en nuestros días. Su filosofía, teoría social y práctica política forman una alternativa vital al estancamiento ideológico y al trágico fracaso de los actuales proyectos socialistas, radicales y sindicalistas, que estuvieron tan en boga en la reciente década de 1960. Respecto a las «alternativas» que nos ofrece la new age o las soluciones ecologistas místicas, ¿qué podría ser más ingenuo que creer que una sociedad cuyo mismo metabolismo está basado en el crecimiento, la producción por el bien de la producción misma, la jerarquía, las clases, la dominación y la explotación podría ser transformada simplemente mediante la persuasión moral, la acción individual o un primitivismo que ve la tecnología esencialmente como una maldición, y que se centra a la vez en el crecimiento demográfico y en los modos personales de consumo como los problemas principales? Debemos llegar al corazón de la crisis a la que nos enfrentamos y desarrollar políticas populares que rompan con el estatalismo, por un lado, y con el individualismo de la new age, por el otro. Si este objetivo se desestima como utópico, me veo obligado a cuestionar qué es lo que se supone que muchos radicales actuales denominan «realismo».

Enero, 1992

POLÍTICA PARA EL SIGLO XXI

Para saber cuál es el lugar que ocupa el municipalismo libertario dentro del repertorio de prácticas antiestatistas, y especialmente si queremos comprender lo revolucionario de su naturaleza, necesitamos analizarlo con una perspectiva histórica amplia. La comuna, el pueblo o la ciudad —o, en términos generales, el municipio—, no es simplemente un «espacio» creado por una cantidad de viviendas destinada a una determinada densidad de población. Desde un punto de vista histórico, este modelo de civilización es parte integral del arrollador proceso de disolución de las relaciones sociales hasta entonces condicionadas biológicamente —sobre lazos sanguíneos reales o ficticios, que conllevaban una fuerte hostilidad primaria a los «extranjeros»—, reemplazadas de manera gradual por instituciones, derechos y deberes, cuyo extenso carácter social y racional ha acabado abarcando, en mayor o menor medida, a todos los residentes del espacio urbano, sin necesidad de que estén ligados a la consanguinidad y los lazos biológicos. El pueblo, la ciudad, el municipio —o la comuna (la palabra equivalente en los países de habla latina para «municipalidad»)— fue el sustituto cívico desarrollado por los grupos tribales que hasta entonces se basaban en los lazos de sangre y que, a su vez, se edificaba sobre una mitología de ancestros comunes, para pasar a edificarse en torno al lugar de residencia y los intereses sociales. El municipio, pese a lo lento e inacabado de su tarea,

proporcionó la condición necesaria para una asociación humana basada en el discurso racional, el interés material y la cultura secular, indiferentemente de —y a menudo en conflicto con— los lazos de sangre y los orígenes ancestrales. De hecho, que la gente se pueda reunir en asambleas locales, debatir y compartir conocimientos e ideas creativas, sin hostilidad o sospecha alguna por ello, y sin que pesen en ello los diferentes orígenes étnicos, lingüísticos y nacionales, es un logro inmenso e histórico de la civilización. Es el resultado de siglos de trabajo, que han requerido un doloroso abandono de la definición de ancestro y el reemplazo de estas arcaicas definiciones por la razón, el conocimiento y un creciente sentido de nuestra posición como miembros de una humanidad común.

En gran medida, este desarrollo humanizador fue obra del municipio como el creciente espacio de libertad en el que las personas, en cuanto tales, comenzaban a observarse unas a otras de manera realista, sólidamente libres de las restricciones provocadas por las arcaicas ideas de lazos biológicos, las filiaciones tribales y la identidad mística, provinciana y cargada de tradición. Con esto no estoy diciendo que este proceso de civilización, término que deriva de la palabra latina para ciudad y ciudadanía, se haya logrado completamente. Nada más lejos de ello. Sin la existencia de una sociedad racional, el municipio puede convertirse fácilmente en una megalópolis, en la que la comunidad, indiferentemente de su carácter secular, sea reemplazada por la atomización y por un orden social inhumano que escape a la comprensión de sus ciudadanos, dando paso con ello a los irracionales conflictos de clase, raciales, religiosos y de naturalezas similares.

Pero tanto en la historia pasada como en el mundo contemporáneo, la urbanización produce la condición necesaria —aunque en absoluto se haya realizado plenamente— para que la humanidad desarrolle toda su potencialidad y alcance un estadio humano superior, racional y colectivo, desprendiéndose del lastre de las diferenciaciones basadas en supuestas filiaciones sanguíneas, absurdas costumbres, temores imaginarios y una idea irracional de los derechos y los deberes, a menudo basada en la intuición.

De esta manera, el municipio se constituye en la esfera potencial en la que llevar a cabo la transformación de las personas de la condición de seres humanos provincianos a auténticos seres humanos, su realización como genuina *humanitas*, despojándolos de sus más oscuros atributos de salvajismo del mundo primitivo. El municipio, en el que todos los seres humanos pueden ser ciudadanos, sin que influya su origen étnico ni sus convicciones ideológicas, constituye el ámbito auténtico para una sociedad comunista libertaria. Pero, metafóricamente hablando, esto no solo es una aspiración para los seres humanos racionales, sin los cuales una sociedad libre es imposible, sino que también es el futuro de una humanidad racional, el espacio indispensable para la realización de las potencialidades humanas de libertad y consciencia.

No doy por hecho que se pueda afirmar que una confederación de municipalidades libertarias —una comuna de comunas— haya existido alguna vez en el pasado. Y sin embargo, no importa cuántas veces rechace la existencia de «modelos» y «paradigmas» históricos del pasado como base para los municipios libertarios, mis críticos intentarán atacarme con los muchos defectos sociales de Atenas, o de las ciudades revolucionarias de Nueva Inglaterra o ejemplos similares, como si estos defectos fuesen, en cierto modo, parte integral de mis «ideales». No considero un logro absoluto ninguna ciudad ni ningún grupo de ciudades —sea la Atenas clásica, las ciudades libres del mundo medieval, las asambleas urbanas de la Revolución estadounidense, las secciones de la Revolución francesa o las colectividades anarcosindicalistas que surgieron en la Revolución española— y menos aún que puedan ser consideradas «modelos» o «paradigmas» de la visión municipalista libertaria.

Sin embargo, existían características específicas —pese a las diferentes y a menudo inevitables deformaciones— entre los municipios y las confederaciones que formaron estos. Pero para nosotros su valor reside en el aprendizaje que podemos extraer de la manera en la que pusieron en práctica los preceptos democráticos por los que se guiaban. Y podemos incorporar lo mejor de sus instituciones, estudiar sus defectos y

obtener inspiración de su existencia y funcionamiento durante generaciones —en algunos casos durante siglos—, con diferentes grados de éxito.

Actualmente, creo que es importante reconocer que, al impulsar la política del municipalismo libertario, no estamos abriendo un debate acerca de una mera táctica o estrategia para la creación de una esfera pública. Más bien, estamos intentando crear una nueva cultura política que no solo sea coherente con los objetivos anarquistas y comunistas, sino que incluya esfuerzos reales para modernizar y lograr estos objetivos, siendo totalmente conscientes de las dificultades a las que nos enfrentamos y de las implicaciones revolucionarias que poseen para nosotros en los años que la sigan.

Permitidme que señale que el concepto «barrio» no es únicamente el lugar en el que las personas tienen su hogar, crían a sus hijos y obtienen gran parte de los bienes de consumo que necesitan. Bajo un filtro más político, por decirlo de alguna manera, un barrio puede incluir perfectamente todos aquellos espacios vitales en los que la gente se congrega para debatir tanto asuntos políticos como sociales. De hecho, es la profundidad y apertura con la que se debaten abiertamente los asuntos públicos en una ciudad lo que auténticamente define el barrio como un espacio político y de poder importante.

Con esto no me refiero solo al espacio de la asamblea, donde los ciudadanos discuten y se preparan ellos mismos para luchar por políticas específicas; me refiero también al barrio como corazón de la ciudad, donde los ciudadanos pueden juntarse en grupos suficientemente numerosos como para compartir sus puntos de vista y proporcionar una expresión pública a sus políticas. Esta era la función del ágora ateniense, por ejemplo, y de las plazas de los pueblos en la Edad Media. Los espacios para la vida pública pueden ser variados, pero en general son altamente específicos y definibles, no son aleatorios ni *ad hoc*.

A menudo este tipo de barrios esencialmente políticos surgen en épocas de inquietud, en las que cantidades significativas de individuos ocupan de manera espontánea espacios públicos para debatir en ellos, como en el ágora helénico. Los recuerdo

durante mi propia juventud en la ciudad de Nueva York, en Union Square y en Crotona Park, donde cientos, y puede que miles, de hombres y mujeres se reunían semanalmente para debatir problemas cotidianos de manera informal. Hyde Park en Londres constituyó un espacio ciudadano similar, como también lo fue el Palais Royal en París, que se convirtió en el caldo de cultivo de la Revolución francesa y de la Revolución de 1830.

También en los primeros momentos de la Revolución de 1848 se constituyeron en París decenas (tal vez centenares) de espacios para las asambleas barriales que se erigieron como clubs y foros y formaron la base potencial para la restauración de las antiguas secciones barriales de 1793. Las estimaciones más optimistas indican que los miembros de dichos clubs no superaron los setenta mil habitantes de una población de casi un millón. Sin embargo, si este movimiento hubiese estado coordinado por una organización activa y políticamente coherente podría haberse convertido en una fuerza formidable, posiblemente exitosa, durante las semanas de crisis que condujeron a la insurrección de junio de los trabajadores parisinos.

No hay razón alguna, en principio, por la que dichos espacios y la gente que suele participar de ellos no puedan convertirse también en asambleas de ciudadanos. De hecho, es probable que algunas secciones en la Revolución francesa hubiesen podido desempeñar un papel principal a la hora de prender la mecha de la revolución y haberla conducido a su conclusión lógica.

ଔ

La teoría anarcocomunista tiene un problema: no es capaz de darse cuenta de que es necesario reconocer la esfera política como algo discernible del Estado y que proporciona posibilidades potencialmente libertarias, así como también de que debe explorarse su potencial para una política auténticamente libertaria. No podemos contentarnos con hacer una división simplista de la civilización entre el mundo cotidiano del día a día —al que yo denomino el mundo auténticamente social, en

el que reproducimos las condiciones de nuestra existencia individual en el trabajo, en el hogar y entre nuestros amigos— y, por otra parte, el Estado, que nos reduce, en el mejor de los casos, a dóciles observadores de las actividades de los profesionales que administran nuestros problemas cívicos y nacionales. Entre estos dos mundos existe aún otro mundo, la esfera de la política, en la que nuestros ancestros, en diferentes momentos y lugares de la historia, ejercieron de manera diversa, y algunas veces tuvieron el control total, sobre la comuna y la confederación a la que esta pertenecía.

La teoría anarcocomunista tiene una laguna teórica al suponer que la política está directamente vinculada al Estado, suprimiendo así la importante distinción entre la esfera política —en la que la gente ejerce el poder sobre su entorno cívico en grados diferentes, a menudo a través de asambleas directas— y el Estado, sobre el cual la gente no posee control directo, y a menudo ningún tipo de control.

La desnaturalización de la política reduce el significado de esta, limitándola a no ser más que política del Estado y manipulación de la población por parte de los denominados «representantes». Algo que, a su vez, provoca la conveniente eliminación de un tipo de política que ha adquirido diferentes formas de expresión desde la asamblea ateniense clásica, las asambleas medievales populares, las juntas ciudadanas y las asambleas revolucionarias de las secciones parisinas, permitiendo que las multitudinarias instituciones para la gestión del municipio puedan ser reducidas al comportamiento de cínicos parlamentarios, o aún peor. Contemplar la política únicamente como la práctica de la política de Estado es una grosera simplificación del desarrollo histórico y del mundo en el que vivimos. Del mismo modo que mucho antes que la ciudad se había creado la tribu, la ciudad también surgió mucho antes que el Estado, y a menudo como una clara oposición a aquel. Se cree que las ciudades mesopotámicas, surgidas en los territorios entre los ríos Tigris y Éufrates hace unos seis mil años, fueron las primeras en ser manejadas por asambleas populares, mucho antes de que se vieran forzadas, debido a conflictos entre ciudades, a establecer

instituciones semejantes a los Estados y, en última instancia, se transformaron en ocasiones en despóticas instituciones imperiales. Fue en estas primeras ciudades donde nació la política, es decir, las herramientas populares para gestionar la ciudad, y allí donde podrían haberse desarrollado perfectamente. El Estado vino después y se construyó institucionalmente a sí mismo, muchas veces en amarga oposición a las tendencias que intentaban restaurar el control popular sobre los asuntos públicos.

Tampoco podemos permitirnos ignorar el hecho de que surgió el mismo conflicto durante los primeros tiempos de Atenas y probablemente también en otras polis griegas mucho antes de que el desarrollo del Estado alcanzase un grado relativamente avanzado. Podemos ver como dichos conflictos han sido recurrentes si, por ejemplo, observamos la lucha de los hermanos Graco y de las asambleas populares en Roma contra la élite senatorial y, de nuevo, en las ciudades medievales mucho antes del auge de las aristocracias medievales y de las monarquías barrocas de los siglos XV y XVI. Kropotkin no escribió tonterías cuando señalaba el interés de las ciudades libres europeas, no por la existencia de los Estados sino por la ausencia de los mismos.

De hecho, reconozcamos que el Estado mismo sufrió un proceso de desarrollo y de diferenciación, aunque a veces no desarrollase más que un sistema mínimo y difuso de coerción, mientras que otras veces se extendía a partir de un aparato cuyo crecimiento era casi infinito y que, en última instancia, en particular durante este siglo ha acabado adquiriendo un control totalitario sobre todos los aspectos de la existencia humana; los rasgos totalitarios de este tipo de aparatos políticos ya resultaban familiares hace miles de años en Asia e incluso en América durante los tiempos precolombinos. El Estado ateniense clásico solo era parcialmente estatalista; constituía una fraternidad, plagada a menudo de conflictos de clase, de selectos ciudadanos que oprimían colectivamente a los esclavos, mujeres e incluso residentes extranjeros. El Estado medieval a menudo constituyó una formación estatal mucho menos firme que, por ejemplo, el Estado imperial romano, y

en diversos momentos de la historia (me vienen a la cabeza los *comuñeros* [sic][1] en España durante el siglo XVI y las secciones en Francia durante el siglo XVIII) el Estado colapsó casi por completo y las democracias directas basadas en principios políticos comunalistas desempeñaron un papel hegemónico en los problemas sociales.

El municipalismo libertario se ocupa de la esfera política, incluyendo aspectos de importancia cívica fundamental, como la economía, sin trazar barreras impenetrables entre ambas esferas, que puedan llevarlas a enfrentarse implacablemente una contra otra. El municipalismo libertario aspira a la municipalización de la economía y, allí donde pueden llegar a superponerse los intereses materiales entre comunidades, a la confederación de la misma.

Los municipalistas libertarios tampoco son indiferentes a los múltiples factores culturales que necesariamente desempeñan un papel en la formación de auténticos ciudadanos, en definitiva, de seres humanos íntegros. Pero, al mismo tiempo, no restrinjamos cada aspiración cultural a una esfera social —creando el mito de que el municipio puede reducirse a ser una especie de familia—, obviando como dichas aspiraciones se superponen a la política. Las distinciones entre las aspiraciones culturales solo desaparecerán en un proceso de homogeneización en un todo posestructural, que provocará que sus identidades únicas carezcan de sentido, transformándolas, de hecho, en potencialmente totalitarias.

Así, el ámbito municipalista puede ser una escuela para educar a sus ciudadanos, tanto a la juventud como a la gente adulta; pero lo que la hace especialmente significativa, sobre todo en nuestros tiempos, es que es una esfera en la que deben cristalizar las relaciones de poder contra el capitalismo, la economía de mercado, las fuerzas de la destrucción ecológica y el Estado. De hecho, sin un movimiento que tenga presente en todo momento esta necesidad, el municipalismo libertario puede degenerar

1. Escrito así en el texto original. El término correcto sería *comuneros*, a partir de ahora se escribirá así durante todo el texto. *(N. de la T.)*

fácilmente, en esta época de especialización académica en la que vivimos, en otra asignatura más del currículo escolar.

Por último, en la actualidad el municipalismo libertario basa sus políticas en el papel históricamente preferente de la ciudad en relación al Estado y, por encima de todo ello, en el hecho de que las instituciones cívicas sigan existiendo. Pese a lo distorsionadas que puedan parecer o lo limitadas que estén por el Estado, estas son instituciones que pueden ser ampliadas, radicalizadas y finalmente orientadas a la eliminación del mismo. El consejo de la ciudad, sin importar cómo de débiles puedan ser sus poderes, sigue existiendo como un remanente de las comunas con las que se identificaba en el pasado, especialmente durante la Revolución francesa y la Comuna de París de 1871. La posibilidad de recrear una democracia local sigue existiendo, sea legal o extralegal la forma que esta adopte. No debemos olvidar que las secciones revolucionarias francesas no poseían tradición anterior alguna sobre las que apoyar sus afirmaciones de legitimidad —de hecho, surgieron de las elitistas asambleas de distritos de 1789, creadas por la monarquía para escoger quiénes serían los diputados parisinos que formarían parte de los Estados Generales— excepto por el hecho de que se negaron a desaparecer después de haber completado su papel electoral y se mantuvieron como órganos de control de las actividades de los Estados Generales en Versalles. También nos enfrentamos a la tarea de reestructurar y expandir las instituciones ciudadanas democráticas existentes, pese a lo vetustas que puedan ser sus formas y competencias. Es necesario intentar edificar estas instituciones sobre la base de las viejas o nuevas asambleas populares donde ya hayan existido, y allí donde no existen vestigios de democracia ciudadana, crear instituciones democráticas categóricamente nuevas, sean legales o alegales. Al hacerlo nos encontramos sumidos en la terrible necesidad de un movimiento —de hecho, una organización bien estructurada, responsable y con un programa coherente— que pueda proporcionar los recursos educativos, los métodos de transporte y difusión, y las ideas vitales necesarias, para la consecución de nuestros objetivos municipalistas y comunistas libertarios.

Nuestro programa debe ser flexible en el sentido específico de que presente demandas mínimas que busquen unificar y lograr todas las reivindicaciones de una vez, dada la sofisticación política de la comunidad en la que nos encontramos. Pero dicho tipo de demandas degenerarían fácilmente en reformismo si no fuesen creciendo y desarrollándose en un cuerpo de demandas transicionales que finalmente diesen paso a las exigencias de máximos de una sociedad comunista libertaria.

Tampoco podemos abandonar nuestra supuesta visión utópica de que las grandes áreas metropolitanas pueden ser descentralizadas de manera estructurada. Ciudades cuya escala sea similar a la de Nueva York, Londres y París, por no hablar de Ciudad de México, Buenos Aires, Bombay y otras ciudades similares, deben ser parceladas, en última instancia, en ciudades más pequeñas y descentralizadas, hasta un punto en el que de nuevo sean ciudades cuya escala se corresponda con la escala humana, no ciudades inmensas y cinturones urbanos inabarcables. El municipalismo libertario sitúa su punto de partida inmediato en las condiciones de existencia reales de la vida urbana, muchas de las cuales están más allá de la comprensión de sus residentes. Pero siempre pelea por fragmentar tanto física como políticamente las grandes ciudades, hasta lograr el inmenso objetivo, tanto anarcocomunista como marxista, de reducir todas las ciudades a escala humana, y asegurar que se mantengan así.

Tal vez la crítica más habitual planteada por marxistas y anarquistas es que las ciudades modernas son demasiado grandes para poder organizarse en torno a asambleas populares funcionales. Algunos críticos asumen que, si debemos tener una democracia auténtica, todo el mundo sin importar su edad, su estado de salud, condición mental o disposición debe formar parte de la asamblea popular, y que una asamblea debe ser tan grande o tan pequeña como un «grupo de afinidad». Pero en las grandes ciudades globales, con sus varios millones de habitantes, estos críticos sugieren que necesitaríamos cientos de miles

de asambleas pequeñas para poder lograr la auténtica democracia. En estas ciudades, argumentan dichos críticos, esta multiplicidad de pequeñas asambleas sería demasiado engorrosa e impracticable.

Pero, en sí misma, una gran población urbana no supone un problema para el municipalismo libertario. Ciertamente, si nos basamos en este tipo de cálculos —que tendrían en cuenta a todos los habitantes de la ciudad como miembros de las asambleas y ciudadanos participativos— las 48 secciones del París de 1793 habrían sido completamente disfuncionales, teniendo en cuenta que el París revolucionario tenía una población total de entre 500.000 y 600.000 habitantes. Si cada hombre, mujer y niño hubiesen, de hecho, participado de las asambleas seccionales, y cada asamblea hubiese estado formada por no más de 40 personas, mi aritmética me dice que se hubiesen necesitado unas 15.000 asambleas para acoger a toda la población del París revolucionario. Bajo dichas condiciones, uno se pregunta cómo hubiese podido tener lugar la Revolución francesa.

Para empezar, una democracia popular no parte de la premisa de que todo el mundo puede o está siquiera dispuesto a acudir a las asambleas populares. Tampoco nadie que se declare anarquista haría obligatoria su participación en las mismas, coaccionando a la gente a que participase. Más significativo es el hecho de que esto rara vez ha sucedido, es decir, que la mayor parte de la población de un determinado lugar, menos aún toda la población, se involucre en la revolución. Frente a la posibilidad de una insurrección en una situación revolucionaria, mientras que un número desconocido de militantes, auxiliados por un número de partidarios, se alza y derriba el orden establecido, la mayor parte de la gente tiende a actuar como meros observadores.

Tras haber revisado cuidadosamente casi la totalidad de las principales revoluciones en el mundo euroamericano, puedo decir, con cierta base, que incluso en una revolución totalmente exitosa siempre fue una minoría de gente la que acudió a las reuniones de las asambleas que tomaron decisiones significativas respecto al destino de su sociedad. La misma

consciencia política y social diferenciada, intereses, educación y antecedentes personales entre las masas dentro de una sociedad capitalista garantiza que, en caso de que suceda, la gente se verá arrastrada a la revolución en oleadas. La oleada principal y más combativa, al principio, suele estar compuesta por un número sorprendentemente pequeño de militantes; la sigue un aparente número de mirones o testigos quienes, si la insurrección parece tener posibilidades de éxito, se unen a la primera oleada, y solo tras comprobar que la insurrección tiene posibilidades de éxito la siguen, en diferentes grados, las oleadas menos desarrolladas políticamente. Incluso después de que una insurrección haya tenido éxito, toma cierto tiempo que una significativa parte de la mayoría participe de manera completa en el proceso revolucionario, siendo la manera más habitual el que lo hagan como meros manifestantes, y en momentos menos habituales que formen parte de las instituciones revolucionarias.

Durante la Revolución inglesa de la década de 1640, por ejemplo, fue principalmente el ejército puritano el que presentó las demandas más democráticas, con el apoyo de los Levellers,[2] quienes formaban una parte muy pequeña de la población civil. Aunque es de sobra conocido que la Revolución americana recibió un gran apoyo popular, en absoluto este apoyo fue activo, ya que no superó el tercio de los habitantes coloniales; la Revolución francesa encontró su principal apoyo en París y participaron cuarenta y ocho secciones, la mayoría de ellas arraigadas en asambleas con escasa participación, excepto en los momentos en los que decisiones trascendentales agitaban a los vecindarios más revolucionarios.

De hecho, lo que decidió la suerte de la mayor parte de las revoluciones no fue tanto la cantidad de apoyo que recibieron sus militantes como el grado de resistencia al que se enfrentaron. Lo que provocó la vuelta de Luis XVI y su familia a París

2. Los Levellers o Niveladores fue un movimiento que defendía que todas las personas eran iguales. Se les llamaba de forma despectiva «niveladores» por su intención de querer igualar a todo el mundo con los sectores más bajos de la sociedad. *(N. de la T.)*

desde Versalles, en octubre de 1789, en realidad no fueron todas las mujeres de París —solo unos cuantos miles de ellas hicieron la famosa marcha hasta Versalles—, sino la propia incapacidad del rey de movilizar una fuerza suficientemente amplia y poderosa como para enfrentarse a ellas. La Revolución rusa de febrero de 1917 en Petrogrado, para muchos historiadores el «modelo» de revolución de masas espontánea (y una insurrección mucho más matizada de lo que sugieren la mayor parte de los relatos), tuvo éxito porque ni siquiera la guardia personal del zar, menos aún unos partidarios anteriormente tan fiables para la autocracia como eran los cosacos, estaba preparada para defender la monarquía. De hecho, en la Barcelona revolucionaria de 1936, la resistencia a las fuerzas de Franco la iniciaron unos pocos miles de anarcosindicalistas con la ayuda de la Guardia de Asalto, cuya disciplina, armamento y entrenamiento fueron factores indispensables para controlar y derrotar finalmente el alzamiento del ejército regular.

Es dicha constelación de fuerzas, en efecto, la que explica cómo triunfan actualmente las revoluciones. No triunfan porque «todo el mundo», o ni siquiera una mayoría de la población, tome parte activamente en la derrota de un régimen opresivo, sino porque las fuerzas armadas del viejo orden y la población en conjunto ya no desean defenderlo frente a una minoría militante y resuelta.

Tampoco es plausible, pese a lo deseable que pueda parecer, que tras una insurrección exitosa la gran mayoría de la gente, o incluso los oprimidos, tomen parte personalmente en la tarea de revolucionar la sociedad. Tras el éxito de una revolución, la mayoría de la gente tiende a regresar a las localidades en las que viven, indistintamente de su tamaño, donde los problemas de la vida cotidiana tienen su impacto más visible en las masas. Estas localidades pueden ser zonas residenciales y barrios en grandes ciudades, los aledaños de pueblos y aldeas, o incluso encontrarse a cierta distancia del centro de una ciudad o región, localidades bastante separadas unas de otras en las que la gente vive y trabaja.

No, no creo que el gran tamaño de las ciudades modernas constituya un obstáculo insalvable para la formación de un movimiento vecinal asambleario. Las puertas de las asambleas vecinales deberían estar siempre abiertas a cualquiera que viva en el barrio. Los individuos políticamente menos conscientes pueden escoger no acudir a las asambleas de su vecindario, y no deberían verse obligados a hacerlo. Las asambleas, con independencia de su tamaño, ya tendrán problemas suficientes sin tener que lidiar con mirones y curiosos, indiferentes a la tarea que se está realizando. Lo que cuenta es que las puertas de las asambleas se mantengan abiertas para todos aquellos que quieran participar, porque en ellas reside la auténtica naturaleza democrática de las asambleas barriales.

Otra crítica contra el municipalismo libertario es que una gran masa de gente, como una gran cantidad de vecinos en una reunión asamblearia, puede ser manipulada por una facción o un orador poderosos. Esta crítica vale para cualquier institución democrática, sea una gran asamblea, un comité pequeño, una conferencia o reunión *ad hoc*, o incluso un «grupo de afinidad». El tamaño del grupo no supone un factor decisivo a este respecto, algunas tiranías realmente abusivas se desarrollan en grupos muy pequeños, donde una o dos figuras pueden dominar completamente a todo el resto.

Lo que los críticos también podrían preguntarse —pero rara vez lo hacen— es cómo vamos a evitar que los individuos persuasivos lleven a cabo intentos demagógicos de controlar cualquier tipo de asamblea popular, da igual cuál sea su tamaño. Según lo veo yo, el único obstáculo que puede evitar estos intentos es la existencia de un cuerpo organizado de revolucionarios —sí, incluso una facción— que esté comprometido con la búsqueda de la verdad, con el ejercicio de la racionalidad y con el progreso de la ética y de las responsabilidades públicas. Una organización así será necesaria, tal y como yo lo veo, no solo antes y durante la revolución sino también tras ella,

cuando el constructivo problema cotidiano sea el de crear instituciones democráticas estables, duraderas y educativas.

Una organización así será necesaria especialmente durante el periodo de reconstrucción social, cuando se intente poner en práctica el municipalismo libertario. No podemos esperar que, porque propongamos el establecimiento de asambleas vecinales, seremos siempre mayoría —o tal vez ni siquiera a menudo— en las mismas instituciones que hemos ayudado a establecer. De hecho, debemos estar siempre preparados para estar en minoría, hasta que a su debido tiempo las circunstancias y la inestabilidad social hagan que el conjunto de nuestros mensajes sean plausibles para las mayorías asamblearias.

De hecho, donde y cuando sea que establezcamos una asamblea popular, con legitimidad legal o sin ella, con el tiempo se verá invadida por intereses de clase en conflicto. El municipalismo libertario, debo remarcar aquí, no es un intento de ignorar o evitar la realidad del conflicto de clases; al contrario, intenta, entre otras cosas, dar el debido reconocimiento a la dimensión cívica de la lucha de clases. Los conflictos modernos entre clases no han estado nunca confinados solamente a la fábrica o al lugar de trabajo; también han adoptado una forma distintivamente urbana, como en el «París revolucionario», el «Petrogrado rojo» y la «Barcelona anarcosindicalista». Como revela de manera vívida cualquier estudio de las grandes revoluciones, la lucha entre clases siempre ha sido una batalla, no solo entre diferentes estratos económicos en la sociedad sino también dentro de los barrios y entre ellos.

Además, el barrio, la ciudad y el pueblo también generan punzantes conflictos que atraviesan las líneas de clase: entre trabajadores (dentro del proletariado industrial tradicional, cuyo número está disminuyendo en Europa y en los Estados Unidos y que está luchando una guerra de posiciones con el capital), los estratos de clase media (carentes de cualquier tipo de consciencia de ser ellos mismos trabajadores), el vasto ejército de empleados gubernamentales, un estrato inmensamente profesional y técnico, que en absoluto parece plausible que se considere proletariado, y una subclase que está en esencia desvalida y desmoralizada.

No podemos ignorar el acuciante hecho de cuánto ha mutado el capitalismo desde la Segunda Guerra Mundial, tanto en Europa Occidental como en los Estados Unidos, transformando el propio tejido social de la gran mayoría de la gente, tanto en su conducta como en el trabajo que desempeña. Y causará aún más cambios en las décadas que están por venir, acelerándolos a medida que la automatización se desarrolle todavía más y los recursos dominantes hoy en día sean reemplazados por nuevas técnicas y productos.

Ningún movimiento revolucionario puede ignorar los problemas que casi seguro el capitalismo generará en los años venideros, y en particular los profundos efectos que el capital tiene en la sociedad y el medioambiente. La futilidad del sindicalismo de nuestros días reside en el hecho de que sigue intentando abordar los problemas generados por la vieja Revolución Industrial haciéndolo en el contexto de la organización social que dio sentido a estos problemas durante la primera mitad del siglo XXI. Si a nivel histórico hemos agotado la alternativa sindicalista, es porque el proletariado industrial está destinado en todas partes, por virtud de la innovación tecnológica, a convertirse en una pequeña minoría de la población. Un movimiento revolucionario no intentará fabricar la teoría de un «proletariado» a partir de oficinistas, dependientes o profesionales que, en muchos casos si no en todos, no adquirirán la consciencia de clase que le confirió identidad y le proporcionó un papel histórico al auténtico proletariado.

Pero sí que se puede lograr que estos estratos, a menudo entre los más explotados y oprimidos, apoyen nuestros ideales anarcocomunistas, cuando se sustentan en la realidad en la que viven y se focalizan aquellos conflictos que afectan al ejercicio de su soberanía en un mundo que se precipita hacia la pérdida de control. Los barrios, ciudades y pueblos, y la expansión de sus derechos democráticos como ciudadanos libres —en un mundo que los ha reducido a simples miembros del electorado—, pueden ser movilizados porque sienten que pierden poder para controlar sus propias vidas frente a la centralización del poder corporativo y estatal. No es necesario decirlo, pero con esto no

estoy negando que la gente trabajadora tenga graves problemas económicos que puedan hacer que se enfrenten al capital, pero su perspectiva, cuando no su estatus casi de clase media, minimiza su capacidad para ver las enfermedades y fallos del capitalismo, reduciéndolas exclusivamente a un sistema económico.

Actualmente vivimos en una era de permanente revolución industrial, en la que la gente tiende a responder a la extrema rapidez y al vasto alcance del cambio con un misticismo que expresa su falta de empoderamiento y con un privatismo que expresa su incapacidad para enfrentarse al cambio. De hecho, el capitalismo, lejos de estar en «progreso», tampoco está «moribundo», sino que continúa madurando y ampliando su alcance. Qué aspecto y qué rasgos tendrá de aquí a medio siglo o un siglo es algo que está abierto a las especulaciones más audaces.

Por ello, más que nunca, cualquier movimiento revolucionario de carácter comunista libertario debe, como yo lo veo, reconocer la importancia del municipio como el *locus* de los nuevos problemas, que a menudo atraviesan las líneas de clase, pero que no pueden ser meramente reducidos a la lucha entre el trabajo asalariado y el capital. Los problemas reales de deterioro medioambiental afectan a todo el mundo en una comunidad; los problemas reales de desigualdades sociales y económicas afectan a todos los miembros de una comunidad; los problemas reales de salud, educación, condiciones sanitarias y, tal y como Paul Goodman lo expresó, la pesadilla del «crecimiento absurdo» afectan a todos los miembros de una comunidad, problemas que resultan aún más serios hoy que en la alienada década de 1960. Estos conflictos interclasistas pueden juntar a todo tipo de gente y trabajadores en un esfuerzo común en la búsqueda de empoderamiento, una cuestión que no puede ser resuelta únicamente en el conflicto entre trabajo asalariado y capital.

Tampoco es que los trabajadores sean meros «agentes» de la historia, como a los marxistas corrientes (y, de manera implícita, los sindicalistas) les gustaría hacernos creer. Los obreros viven en las ciudades, pueblos y aldeas, no solo como seres pertenecientes a una clase sino como ciudadanos. Son padres y madres, hermanos y hermanas, amigos y camaradas, y no

están menos preocupados por los problemas medioambientales que los ecologistas de la pequeña burguesía. Como padres y como jóvenes, están preocupados por los problemas para adquirir una educación, comenzar a ejercer una profesión y temas por el estilo. Están profundamente desazonados por el decaimiento de las infraestructuras urbanas, la disminución de la vivienda asequible y los problemas de seguridad y estética urbanas. Su horizonte se extiende mucho más allá del ámbito de la fábrica o incluso de la oficina hasta el mundo residencial urbano en el cual viven ellos y sus familias. Tras haber pasado años trabajando en fábricas, no me sorprendió darme cuenta de que, incluso individuos relativamente adinerados, debaten más fácilmente temas relativos a los entornos en los que viven —sus vecindarios y ciudades— que los que tienen que ver con sus lugares de trabajo.

En particular, en nuestros días la globalización del capital cuestiona la capacidad de las localidades de mantener los recursos productivos dentro de sus propios confines, sin perjudicar las oportunidades de los países del denominado «Tercer Mundo» o Sur y permitir que estos se sigan desarrollando tecnológicamente con la libertad debida para cubrir sus propias necesidades. Este interrogante no puede resolverse mediante legislación y reformas económicas. El capitalismo es un sistema que se expande de manera compulsiva. La economía moderna de mercado dicta que una empresa debe crecer o morir, que nada evitará que el capitalismo industrialice —o más correctamente, que se expanda— sin límite a lo largo de toda la superficie del planeta, cuando esté preparado para hacerlo. Solo la total reconstrucción de la sociedad y de la economía puede poner fin a los dilemas que provoca la globalización, la explotación de los trabajadores y el aumento de los poderes corporativos hasta el punto de que amenazan la estabilidad, y de hecho la seguridad misma, del planeta.

Quiero expresar de nuevo mi opinión de que solo una política económica de base, estructurada sobre la agenda y el movimiento del municipalismo libertario, puede ofrecer una alternativa real —y es precisamente una alternativa que mucha gente busca en nuestros días— capaz de contener el impacto de

la globalización. No existe una solución global para el problema de la globalización. El capital global, precisamente por su propia inmensidad, solo puede ser devorado desde sus mismas raíces, es decir, mediante herramientas de resistencia municipalista libertaria construidas desde la base social. Debe ser erosionado por millones de personas que, organizadas gracias a los movimientos sociales de base, desafíen la soberanía del capital global sobre sus vidas e intenten desarrollar alternativas económicas locales y regionales a sus operaciones industriales. El desarrollo de esta resistencia implicará subsidiar industrias controladas municipalmente y comercios al por menor, y recurrir a recursos regionales que el capital no encuentra rentables. Una economía municipalizada, pese a lo lenta que pueda resultar su construcción, constituirá una economía moral, una que —preocupada principalmente por la calidad de sus productos y de su producción al menor coste posible— pueda albergar la esperanza de subvertir, en última instancia, la economía corporativa, cuyo éxito se mide exclusivamente por sus beneficios en lugar de por la calidad de sus mercancías.

Permitidme que recalque que cuando hablo de economía moral, no estoy defendiendo una economía comunitaria o cooperativa en la cual los pequeños beneficiarios, independientemente de su buena intención, no hagan otra cosa que convertirse en pequeños capitalistas «autogestionados» por derecho propio. En mi propia comunidad he visto crecer una empresa autodenominada «moral», la compañía de helados Ben & Jerry's, siguiendo el típico modelo capitalista, derivando desde una pequeña y supuestamente «responsable» empresa familiar a una corporación global, dirigida a producir y aumentar sus beneficios, dando pábulo al mito de que «el capitalismo puede ser bueno». Las cooperativas que profesen intenciones de ser morales aún necesitan encontrar una manera de progresar y adelantar a las grandes empresas capitalistas e incluso sobrevivir sin convertirse ellas mismas en capitalistas en sus métodos y que sus objetivos se orienten al beneficio.

Se debería desechar de manera definitiva el mito proudhoniano de que las pequeñas asociaciones de trabajadores —en

oposición a un esfuerzo auténticamente socialista o comunista libertario— pueden ir comiéndose poco a poco el capitalismo. Tristemente, estas ilusiones, generalmente fallidas, se siguen promoviendo en nuestros días de la mano tanto de progresistas y anarquistas como de académicos. O las empresas municipalizadas controladas por asambleas de ciudadanos intentan hacerse con el control de la economía, o el capitalismo prevalecerá en esta esfera, con una contundencia que la mera retórica no puede ocultar.

La sociedad capitalista tiene consecuencias no solo en las relaciones sociales y económicas, sino que también sufren sus efectos las ideas y las corrientes intelectuales del mismo modo que afecta a toda la historia, fragmentándolas hasta que el conocimiento, el discurso e incluso la realidad se vuelven borrosas, desposeídas de rasgos distintivos, especificidad y articulación. La cultura promovida por esta ceremonia de la confusión y la fragmentación —difundida de manera epidémica en los institutos y universidades estadounidenses— recibe el nombre de posestructuralismo o, más comúnmente, posmodernismo. Dados sus corrosivos preceptos, la visión global del posmodernismo es capaz de igualar u homogeneizar todo aquello que es único y distintivo, disolviéndolo en el más bajo común denominador de ideas.

Tomemos por caso, por ejemplo, el oscurantista término «ciudadano del mundo», que disuelve por completo el concepto mismo de «ciudadanía», con sus supuestos de *paideia*, es decir, la educación a lo largo de toda la vida del ciudadano para la práctica de la autogestión, en una categoría difusa, mediante la ampliación (y la devaluación) de la idea de ciudadanía para incluir en ella animales, plantas, rocas, el planeta, de hecho el cosmos en sí. Con una etiqueta puramente metafórica que cataloga todas las relaciones como «comunidad planetaria», la unicidad histórica y contemporánea de la ciudad desaparece. Y se puede asumir que anticipa el destino de todo el resto de comunidades gracias a su amplio alcance y profundidad. Dichas metáforas en último estadio arrasan con todo, en efecto, hasta una «unicidad» universal que, en el nombre de la «sabiduría ecológica», niega la definición propia a conceptos y realidades vitales mediante el uso de la misma ubicuidad del término el *Uno*.

Si la palabra *ciudadano* se aplica a todas las cosas existentes, y si la palabra *comunidad* abarca todas las relaciones en este mundo aparentemente «verde», entonces, nada es ciudadano o comunidad. Del mismo modo, si la categoría lógica *ser* se reduce a la simple existencia, *ser* solo puede ser considerado como intercambiable con *nada*. Y, de este modo, *ciudadano* y *comunidad* se convierten en un pasaporte internacional a la vacuidad, y no en un conjunto de condiciones exclusivamente cívicas que durante miles de años, a lo largo de los mundos antiguos, medievales y modernos, se han ido construyendo y diferenciando dialécticamente. Reducirlas a una abstracta «comunidad» es negar, en última instancia, la riqueza de sus formas evolutivas como aspectos sofisticados de la libertad humana y, en particular, su diferenciación.

El municipalismo libertario debe ser concebido como un proceso, una práctica paciente cuyo efecto en nuestra era será limitado y solo alcanzará determinadas áreas selectas que, como mucho, podrán considerarse como ejemplos de las posibilidades que pueden llegar a albergar en el momento en el que fueran adoptadas a gran escala. No crearemos una sociedad municipalista libertaria de un día para otro, y en esta época de contrarrevolución debemos estar preparados para sufrir más derrotas que éxitos. Paciencia y compromiso son virtudes que cultivaban con asiduidad los revolucionarios del pasado; qué pena, al menos en nuestros días, que en nuestra sociedad de ávido consumismo, la exigencia por la gratificación inmediata, por la comida rápida y la vida rápida, inculque a su vez la exigencia de una política veloz. Lo que debería contar para nosotros respecto a la cuestión es si el municipalismo libertario supone una herramienta o un medio para lograr la culminación racional del desarrollo humano, no si es aceptable o funciona como un apaño rápido para los actuales problemas sociales.

Debemos aprender a ser flexibles sin que esto abra la puerta a que nuestros principios básicos sean reemplazados por

el cenagal posmodernista de opiniones *ad hoc* y totalmente intercambiables. Por ejemplo, si no tenemos más elección que utilizar métodos electrónicos tales como mecanismos para establecer la participación popular en asambleas ciudadanas relativamente grandes, entonces utilicémoslos. Pero deberíamos, creo yo, hacerlo solo cuando sea inevitable y solo durante el tiempo estrictamente necesario. Por la misma razón, si ciertas medidas incluyen determinado grado de centralización, entonces deberíamos adoptarlas, sin sacrificar, insisto, la posibilidad y el derecho a retirarlas en cuanto lo consideremos oportuno. Y mantenerlas solo durante el tiempo en el que son necesarias y no más. Nuestros principios básicos en este tipo de casos siempre deben funcionar como nuestra guía: mantenernos comprometidos con una democracia directa, cara a cara, y una sociedad confederal bien coordinada pero descentralizada.

Tampoco deberíamos convertir en un fetiche el consenso dentro de nuestros procesos de toma de decisiones. El consenso, como ya he argumentado, es practicable en grupos muy pequeños en los que la gente se conoce íntimamente. Pero en grupos más grandes se convierte en un rasgo tiránico, ya que permite a una pequeña minoría decidir la prácticas de una mayoría grande o incluso una amplia mayoría; y da cobijo a la homogeneidad y el estancamiento en las ideas y las políticas. Las minorías y sus facciones son el fermento necesario para la maduración de nuevas ideas, y casi todas las ideas novedosas comienzan como puntos de vista de una minoría. En un grupo libertario, el «gobierno» de la mayoría sobre una minoría es un mito; nadie espera que una minoría abandone sus creencias aunque no sean populares ni que abandone su derecho a defender sus puntos de vista, pero la minoría debe tener paciencia y permitir que la decisión de la mayoría se ponga en práctica. Esta experiencia y los debates que genera deberían ser los elementos más decisivos que impulsasen a un grupo o una asamblea a reconsiderar su decisión y a adoptar el punto de vista de la minoría, incitado por las profundas innovaciones de las prácticas e ideas que emerjan de otras minorías. La toma de decisiones por consenso puede producir fácilmente

el estancamiento intelectual y práctico, si en esencia a lo que obliga es a que la mayoría produzca una política específica para poder contentar a una minoría.

No entraré en mi distinción entre decisiones políticas y su puesta en práctica por aquellos que están cualificados para administrarlas. Solo señalaré que el Congreso de los Estados Unidos —que en realidad es básicamente una reunión de abogados— puede tomar decisiones políticas básicas sobre la reconstrucción de la infraestructura estadounidense, en la guerra y en la paz, en educación, en política exterior, etc., sin poseer un buen conocimiento de todos los aspectos de estos campos, dejando la administración de sus decisiones a otros. Si es así no consigo entender por qué una asamblea de ciudadanos no puede tomar decisiones políticas sobre temas que normalmente son más modestos, y dejar la administración de los mismos, sometidos a una vigilancia cercana, a expertos en los campos involucrados.

Entre otros temas, que en algún momento debemos tener en cuenta, se encuentra el lugar destinado dentro de la sociedad municipalista libertaria a la ley o *nomos*, así como las normativas que establecen los importantes principios de derecho o justicia y libertad. ¿Otorgaremos, sin más, la defensa de los principios que nos deben guiar a la ciega costumbre, o a la simple confianza, la benigna naturaleza de nuestros compañeros humanos, lo que permite una gran dosis de arbitrariedad? Durante siglos, los pueblos oprimidos exigieron que las provisiones constitucionales fundacionales quedasen por escrito para protegerse de la opresión arbitraria de la nobleza. Con la emergencia de la sociedad comunista libertaria, este problema no desaparece. Para nosotros, creo yo, esta cuestión no puede discutirse sobre la base de si la ley y las constituciones son inherentemente antianarquistas, sino si son racionales, mutables, seculares y restrictivas únicamente en el sentido de que prohíben el abuso de poder. Debemos, creo yo, liberarnos de los fetiches nacidos de remotas polémicas con autoritarios, de los fetiches que han empujado a muchos anarcocomunistas a posiciones unilaterales nada reflexivas que son más parecidas a dogmas que a ideas teóricas razonadas.

Cierto es que el tiempo en el que vivimos no es uno que sea favorable a la expansión del anticapitalismo, ni de los movimientos sociales ni las ideas anarquistas. Sin embargo, a no ser que estemos dispuestos a permitir que el cáncer capitalista se extienda por todo el planeta, y que llegue incluso a absorber el mundo natural dentro de la economía, los anarcocomunistas deben desarrollar una teoría y una práctica que les proporcionen una entrada en la esfera pública. Teoría y práctica, debería remarcar, que sea consistente con el objetivo de lograr una sociedad comunista libertaria racional.

Por último, debemos hacer valer el derecho histórico de la razón especulativa, sustentada en las potencialidades reales de los seres humanos tanto del pasado como del presente, tal y como las conocemos, para que puedan proyectarse más allá del entorno inmediato en el que vivimos. Así podremos afirmar que la sociedad actual e irracional no es la sociedad auténtica —o «real»— de la que la condición humana es merecedora. Pese a su predominancia —y para mucha gente su eternidad—, es falso que en ella se pueda desarrollar la potencialidad de la humanidad para la libertad y la autoconsciencia, por lo que no es real en el sentido de que es una traición a los presupuestos de las mayores cualidades de la humanidad: la capacidad para la razón y la innovación.

De la misma manera, esa amplia fábrica de ideas que llamamos «anarquismo» se enfrenta a las visiones opuestas entre anarquistas sociales, quienes desean centrar sus esfuerzos en la eliminación revolucionaria de la sociedad jerárquica y de clases, y anarquistas individualistas, quienes contemplan el cambio social únicamente en términos de expresión personal propia y el reemplazo de ideas serias con fantasías místicas.

Personalmente, no creo que el anarquismo pueda convertirse en un movimiento popular a no ser que formule políticas que estén abiertas a la intervención social, que las introduzca en la esfera pública como un movimiento organizado que puede crecer, pensar racionalmente, movilizar a la población y que intente encontrar maneras de cambiar el mundo de manera activa. Los socialdemócratas nos han ofrecido reformas parlamentarias como práctica, y los resultados que han obtenido han sido enervantes y

fatigosos —los más llamativos han sido el declive radical de la vida pública, un crecimiento desastroso de la autoindulgencia y la idea consumista de propiedad privada—. Aunque como arquitectos del Estado totalitario los estalinistas han desaparecido en gran medida de la escena pública, unos cuantos de ellos persisten como parásitos dentro de cualquier movimiento radical que pueda surgir entre los oprimidos. Y el fascismo, en sus diferentes mutaciones, ha intentado rellenar el vacío creado por el desempoderamiento y la falta de escala humana tanto de la política como de la comunidad, con resultados desastrosos.

Como anarcocomunistas, debemos preguntarnos qué tipo de entrada a la esfera pública es coherente con nuestra visión del empoderamiento. Si nuestro ideal es la comuna de comunas, entonces tengo que ceder en que la única manera de poder entrar en dicha esfera y de lograr la culminación social es una política comunalista con una praxis municipalista libertaria; es decir, un movimiento y un programa que surja finalmente en la esfera política local como el defensor implacable del barrio popular, de las asambleas ciudadanas y del desarrollo de una economía municipalizada. No conozco ninguna otra alternativa frente a la capitulación de la sociedad existente.

El municipalismo libertario no es una nueva versión del reformismo en la línea del «posibilismo» de Paul Brousse en la década de 1890. Más bien es un intento explícito de actualizar el tradicional ideal social anarquista de la federación de comunas o la «comuna de comunas», a saber, la unión confederal de los municipios, que asuma la forma de asambleas populares de democracia directa así como el control colectivo o la «propiedad» de los recursos de mayor importancia social. El municipalismo libertario no se compromete, en absoluto, con el parlamentarismo, los intentos reformistas de «mejorar» el capitalismo o la perpetuación de la propiedad privada. Limitado exclusivamente al municipio como centro de la actividad política, marcadamente diferente de los Gobiernos estatales y provinciales, por no hablar de los Gobiernos nacionales y supranacionales, el municipalismo libertario es revolucionario desde su mismo núcleo, en el sentido, y esto es muy importante,

de que busca exacerbar la tensión latente, y a menudo muy real, entre el municipio y el Estado, y ampliar las instituciones democráticas de la comuna que aún subsisten, a expensas de las instituciones estatalistas. Contrapone la confederación al Estado nación, y el comunismo libertario a los sistemas existentes de propiedad privada y propiedad nacionalizada.

Donde la mayor parte de los anarcocomunistas del pasado han considerado la federación de comunas como un ideal a lograr tras la insurrección, yo mantengo que los municipalistas libertarios consideran la federación o la confederación de comunas como una práctica política que puede ser desarrollada, al menos parcialmente, antes de una confrontación directamente revolucionaria con el Estado, una confrontación que, desde mi punto de vista, debería ser totalmente evitada y, en todo caso, debería ser impulsada mediante el aumento de la tensión entre el Estado y la confederación de municipios. De hecho, el municipalismo libertario es una práctica comunalista con la que crear una cultura revolucionaria para poder llevar a cabo el cambio revolucionario hasta llegar a una plena conformidad con los objetivos del anarcocomunismo.

En este último caso, unifica la práctica y el ideal en un enfoque único y coherente de medios y fines para dar el pistoletazo de salida a una sociedad comunista libertaria, carente de disyuntivas entre la estrategia para lograr dicha sociedad y la sociedad en sí misma. El municipalismo libertario no cultiva la ilusión de que el Estado y la burguesía permitirán dicho intento y los progresos para lograr la realización de dichos objetivos sin una lucha abierta, tal y como algunos defensores del denominado «municipalismo confederal» y de las «políticas locales» han afirmado.

Estoy convencido de que el municipalismo libertario, si consigue cierto grado de éxito, se enfrentará a múltiples obstáculos y a la posibilidad de ser cooptado o de degenerar en una forma de «anarquismo de alcantarilla»[3] que se enfrentará no solo a la esfera

3. De manera peyorativa, se empezó a utilizar el concepto de «socialismo de alcantarilla» (*sewer socialism*) a principios del siglo pasado para burlarse de los socialistas de Milwaukee, Estados Unidos, que fanfarroneaban sobre lo bueno que era el sistema de alcantarillado público de la ciudad. Este tipo de socialismo, precursor de la socialdemocracia estadounidense, rechazaba la lógica revolucionaria marxista para abrazar la vía electoral de mejorar las condiciones de vida locales a partir de un sistema público fuerte. *(N. de la T.)*

cívica del desacuerdo ideológico sino también a las discrepancias ideológicas dentro de su propio marco de trabajo organizativo, lo que abre la puerta a un gran espectro de conflictos políticos, con todos sus riesgos e incertidumbres. En una época en la que la vida social se ha visto trivializada más allá de lo descriptible, cuando la asunción los valores y modos de vida capitalistas ha alcanzado niveles sin precedentes, cuando el anarquismo y el socialismo son vistos como «causas perdidas» del siglo XIX y de principios del XX, uno no puede más que esperar que dichas discrepancias se conviertan en una realidad pública genuina. En ninguna otra época la mediocridad ha triunfado tanto como ahora, y en ningún otro momento la indiferencia a los asuntos sociales y políticos ha estado tan extendida como ahora.

No creo que el cambio social pueda lograrse sin asumir riesgos, permitiendo las incertidumbres y reconociendo la posibilidad de fracasar. Soy demasiado viejo como para hacer predicciones que merezcan la pena acerca de cómo se desarrollarán los sucesos y qué rumbo tomarán, excepto para afirmar que el presente, para bien o para mal, difícilmente le será reconocible a la generación que venga de aquí a cincuenta años, debido a la velocidad a la que es muy probable que cambien las cosas en el siglo venidero.

Pero donde existe el cambio también existen las posibilidades. Los tiempos no pueden permanecer como hasta ahora, no más de lo que pueda congelarse y detenerse el mundo como consecuencia de ello. Pero lo que sí podemos esperar es que logremos preservar el hilo de racionalidad que distingue las auténticas civilizaciones del barbarismo, ya que, de hecho, las consecuencias de permitir que el mundo se hunda en un futuro sin actividad o guía racional será el regreso al barbarismo.

Agosto, 1998

EL SIGNIFICADO DEL CONFEDERALISMO

Pocos argumentos han sido usados de manera tan eficaz para poner en duda la democracia directa como aquellos que afirman que vivimos en una «sociedad compleja». Los núcleos de población modernos, se nos dice, son demasiado grandes y demasiado concentrados para permitir una toma de decisiones directa desde la base. Se nos dice también que nuestra economía es demasiado «global» como para que sea posible deshacer las complejidades de la producción y el comercio. Se afirma que, en nuestro presente trasnacional y nuestro sistema social generalmente muy centralizado, es mejor aumentar la representación en el Estado, para incrementar la eficiencia de las instituciones burocráticas, en lugar de avanzar en utópicos esquemas «localistas» de control popular sobre la vida política y económica.

Después de todo, según estos argumentos, los centralistas son ya «localistas» en el sentido de que ellos creen en «más poder para el pueblo» o, al menos, para sus representantes. Y no hay duda de que un buen representante está siempre ansioso de conocer los deseos de sus «votantes» (por usar otro de esos arrogantes sustitutos para «ciudadano»).

Pero ¿democracia directa? ¡Olvidémonos de soñar que en nuestro «complejo» mundo moderno podemos tener alguna alternativa democrática al Estado nación! Mucha gente pragmática, incluidos los socialistas, a menudo rechazan los argumentos a

favor de esta clase de «localismo» como si fuese algo de otro mundo, con afable condescendencia en el mejor de los casos y franca burla en el peor. Es más, hace décadas, en 1972, Jeremy Brecher, un socialdemócrata, desde el periódico *Root and Branch* me desafió a explicar cómo mi visión descentralista expresada en *El anarquismo en la sociedad de consumo* puede prevenir, digamos, que Troy —en el estado de Nueva York—arroje sus desechos sin tratamiento al río Hudson, del cual obtienen agua potable ciudades como Perth Amboy situadas río abajo.[1]

A simple vista, argumentos como los de Brecher a favor de un gobierno centralizado parecen irrebatibles. Una estructura que seguramente es «democrática», pero que en gran media seguiría organizada verticalmente sigue siendo necesaria para prevenir que una localidad afecte ecológicamente a otra. Pero los argumentos económicos y políticos convencionales contra la descentralización, que utilizan desde el destino del suministro de agua potable de Perth Amboy hasta nuestra supuesta «adicción» al petróleo, para aleccionarnos sobre un conjunto de suposiciones problemáticas descansan sobre una aceptación inconsciente del *statu quo* económico.

Descentralización y autonomía

La suposición de que todo lo actualmente existente debe existir necesariamente es el ácido que corroe todo pensamiento visionario (así lo pone de manifiesto la reciente tendencia de los radicales a abrazar el «socialismo de mercado», en vez de abordar los fracasos de la economía de mercado tanto como los

1. Al menos entre 1947 y 1977 el río Hudson fue sometido a un intensivo vertido de residuos de industrias como General Electric o la General Motors, cuyos desechos eran lanzados a la presa de Troy, situada en la milla 153 (alrededor del kilómetro 95) del río Hudson. Durante la década de 1970, la lucha contra la contaminación de este río fue una de las más conocidas luchas ecologistas del momento en Estados Unidos. *(N. de la E.)*

del socialismo de Estado). Sin duda, tendremos que importar café para aquellos que necesitan su dosis mañanera, o metales exóticos para las personas que quieran que sus utensilios duren más que la basura conscientemente diseñada por una economía del despilfarro. Pero aparte de la manifiesta irracionalidad de apiñar decenas de millones de personas en cinturones urbanos congestionados y sofocantes, ¿es necesario que siga existiendo la actual y disparatada división internacional del trabajo para satisfacer las necesidades humanas? ¿O ha sido creada para proporcionar exorbitantes beneficios a las corporaciones internacionales? ¿Vamos a ignorar las consecuencias ecológicas del saqueo de los recursos naturales del Tercer Mundo y la nociva dependencia de las áreas ricas en petróleo —cuyos productos producen contaminantes del aire y agentes cancerígenos derivados— creada por la vida económica moderna? Ignorar el hecho de que nuestra «economía global» es el resultado de las florecientes burocracias industriales y de la competitiva economía de mercado de crecimiento o muerte es una terrible demostración de ceguera.

No es necesario indagar en cuáles son las razones ecológicas exactas, para intentar alcanzar determinados grados de autonomía y sostenibilidad. La mayoría de las personas preocupadas por el entorno ecológico son conscientes de que la masiva división del trabajo nacional e internacional es un desperdicio extremo, en el sentido literal del término. La excesiva división del trabajo no solo produce una organización sobredimensionada y crea con ello inmensas burocracias, sino también un inmenso despilfarro de recursos —debido a las grandes distancias que recorren las materias primas y las mercancías—, una disminución de las posibilidades de reciclar adecuadamente los desechos, y la imposibilidad de evitar la polución generada por los centros industriales y los núcleos de población densamente habitados —impidiendo, con ello, que se pueda hacer un uso correcto de las materias primas locales o regionales—.

Por otro lado, no podemos ignorar el hecho de que comunidades relativamente autónomas y sostenibles, en las que la producción artesanal, la agricultura y la industria desempeñan el

papel de redes organizadas de manera confederal, enriquecen las oportunidades y estimulan a las personas, ayudando con una adecuada comprensión del individuo y de sus capacidades a modelar personalidades más completas y maduras. Lograr el ideal griego de un ciudadano maduro en un ambiente maduro —que reaparece en las obras utópicas de Charles Fourier— fue un ardiente deseo de los anarquistas y socialistas del siglo XIX.

La posibilidad de que los individuos puedan desempeñar diferentes tareas durante su actividad productiva cotidiana, gracias a una semana laboral reducida —o, en la sociedad ideal de Fourier, a lo largo de una determinada jornada—, ha sido considerada un factor decisivo para superar la división entre la actividad manual y la intelectual, trascender las diferencias de estatus creadas por esa profunda división del trabajo y aumentar la riqueza de las experiencias generadas a partir de la libertad de movimiento tanto en el seno de la industria como de la artesanía y el cultivo agrícola. De este modo, la autonomía sostenible construye un yo más rico, fortalecido por las diferentes experiencias, capacidades y certezas adquiridas. Desgraciadamente, la izquierda ha perdido esta visión, como también ha desaparecido de la perspectiva de muchos de los ambientalistas actuales, que han dado un giro hacia un liberalismo pragmático, por culpa de la trágica ignorancia que muestra el movimiento radical acerca de su propio pasado.

No deberíamos, creo yo, perder de vista qué significa vivir la vida de una forma ecológica, que no es lo mismo que simplemente tener unas determinadas actitudes consideradas como ecologísticamente adecuadas. La multitud de libros que enseñan cómo conservar, invertir, comer y comprar de una manera «ecológicamente responsable» son una tergiversación de la necesidad más básica de reflexionar sobre lo que significa pensar —sí, razonar— y vivir ecológicamente en el sentido integral del término. Por ende, mantengo que la agricultura orgánica es mucho más que una forma benigna de agricultura y una buena fuente de nutrientes; es, sobre todo, la forma de situarnos a nosotros mismos directamente en la cadena alimentaria al cultivar personalmente lo que cada uno necesita consumir para vivir y devolverle al ambiente lo que este le requiere.

Gracias a ello los alimentos se convierten en algo más que simples nutrientes. La tierra que uno cultiva, los seres vivos que uno cría y consume y el compost que uno prepara se unen en un *continuum* ecológico para alimentar tanto el espíritu como el cuerpo, agudizando la sensibilidad personal respecto al mundo no humano y humano que nos rodea. Me suelen hacer gracia los celosos «espiritualistas», muchos de los cuales o bien actúan como pasivos observadores de supuestos paisajes «naturales» o bien son devotos ritualistas, amantes de la magia y de las debilidades paganas (o todo a la vez), que no son capaces de darse cuenta de que una de las tareas más esencialmente humanas, como es el cultivo de alimentos, puede hacer más por fomentar una sensibilidad ecológica (y espiritual, si se quiere) que todos los encantamientos y mantras salmodiados en nombre del espiritualismo ecológico.

Transformaciones tan profundas como la disolución del Estado nación y su sustitución por la democracia participativa no pueden tener lugar en un vacío psicológico en el que solo se cambia la estructura política. Frente a los afirmaciones de Jeremy Brecher, yo defiendo que en una sociedad que haya virado radicalmente hacia una descentralización, basada en la democracia participativa y guiada por principios comunitarios y ecológicos, es razonable suponer que las personas no escogerán una administración social tan irresponsable como para permitir que las aguas del Hudson sean contaminadas. La descentralización, una democracia directa y el énfasis localista en los valores comunitarios deberían ser vistos como un elemento único, y es de esta manera que se plantea la idea que llevo defendiendo más de treinta años. Este «elemento único» no solo implica una nueva política, sino una nueva cultura política que abrace nuevas formas de pensar y sentir, y nuevas interrelaciones humanas, incluyendo la manera en que experimentamos el mundo natural. Así, palabras como *política* y *ciudadanía* podrán ser redefinidas en función del rico significado que ya poseyeron en el pasado y que puede seguir enriqueciéndose y creciendo en el presente.

No es difícil demostrar —punto por punto— cómo se puede atenuar en gran medida la división internacional del trabajo, mediante la correcta utilización de los recursos locales y

regionales, con la implementación de ecotecnologías, redefiniendo y redimensionando el consumo humano a niveles racionales (es más, saludables), y la implementación de una producción cualificada que suministre medios de vida duraderos, en lugar de objetos desechables. En «Hacia una tecnología liberadora»,[2] publicado en 1965, realicé un cuantioso inventario y un análisis de gran parte de estas posibilidades, pero desafortunadamente fue escrito hace tanto tiempo que su contenido no está accesible para las actuales generaciones sensibles y receptivas al ecologismo. De hecho, en ese ensayo también desarrollaba los argumentos a favor de la integración regional y la necesidad de interconectar los recursos entre las ecocomunidades, ya que, al ser comunidades descentralizadas, son inevitablemente interdependientes entre ellas.

Los problemas de la descentralización

Del mismo modo que muchas personas pragmáticas son incapaces de ver la importancia de la descentralización, también hay un sector importante en el movimiento ecologista que tiende a ignorar los problemas reales del «localismo», que no son menos enrevesados que los generados por un globalismo que fomenta la completa interdependencia de la vida económica y política basándose en una estructura mundial. Si no se implementan este tipo de cambios culturales y políticos holísticos, es fácil que las ideas de descentralización pongan el énfasis en un determinado grado de aislamiento local o cierto grado de autosuficiencia, derivando en el provincianismo cultural y el chovinismo. El provincianismo puede provocar problemas tan serios como los de una mentalidad «global» que obvia las singularidades culturales, las peculiaridades de los ecosistemas y las ecorregiones y la necesidad de una vida comunitaria a escala humana, que haga

2. Editado en castellano en *Por una sociedad ecológica*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1978. *(N. de la T.)*

posible la democracia participativa. Actualmente, este es un problema de gran importancia y no es una cuestión baladí para un movimiento cuya tendencia es la de oscilar hacia los extremos y que, pese a la bondad de sus intenciones, suele caer en la pura ingenuidad. En modo alguno dejaré de repetir, haciendo todo el hincapié que se pueda en ello, que debemos encontrar la manera de compartir el mundo con otros seres humanos y no humanos; una visión que, a menudo, es difícil de lograr en comunidades demasiado «autosuficientes».

Aunque respeto mucho las intenciones de aquellos que defienden la autonomía y sostenibilidad local, estos conceptos pueden resultar muy confusos. Es cierto que puedo coincidir con David Morris, del Institute for Local Self-Reliance (Instituto para la Autosuficiencia Local), por ejemplo, en que si una comunidad puede producir las cosas que necesita, debería hacerlo. Pero las comunidades autosuficientes no pueden producir todas las cosas que necesitan, a menos que eso implique el regreso al sacrificado modo de vida aldeano que envejece prematuramente a sus hombres y mujeres, condenados a realizar pesados trabajos que dejan muy poco tiempo para la vida política más allá de los confines de la supervivencia de la comunidad.

Lamento decir que hay gente en el movimiento ecologista que aboga, de hecho, por el retorno a una economía de alta intensidad laboral, por no mencionar quienes pretenden recuperar las divinidades de la Edad de Piedra. No hay duda de que necesitamos dotar los ideales de localismo, descentralización y autosuficiencia de un sentido y significado más completo y superior al actual. Hoy tenemos la capacidad para producir los medios básicos de vida —y bastante más—, y podemos hacerlo en una sociedad ecológica guiada por la producción de bienes útiles y de buena calidad. Pese a ello, sigue habiendo gente dentro del movimiento ecologista que acaba defendiendo una forma de «capitalismo» colectivo, en el cual una comunidad funciona como un empresario, basándose en un sentimiento de propiedad privada sobre sus recursos. Estos modelos de cooperativas vuelven a entrar y ponen en funcionamiento los sistemas de distribución mercantiles, ya que quedan

atrapadas en la telaraña de los «derechos burgueses», esto es, en unos contratos y una contabilidad cuya principal preocupación son las cantidades exactas que recibirá una comunidad en una relación de «intercambio». Esta degradación de las iniciativas ya tuvo lugar en Barcelona tras la expropiación de empresas por parte de los trabajadores en julio de 1936, las cuales fueron sometidas al control obrero, pero funcionaron como empresas capitalistas; una práctica combatida por los anarcosindicalistas de la CNT desde los mismos principios de la Revolución española.

Es un problema el hecho de que ni la descentralización ni la autonomía y la sostenibilidad sean en sí mismas necesariamente democráticas. La ciudad ideal de Platón fue diseñada para ser autosuficiente, pero su autonomía se diseñó para sostener una élite de guerreros y de filósofos. Es más, la capacidad para preservar su autosuficiencia dependía, como en Esparta, de su habilidad para resistir la aparente influencia «corruptora» de culturas foráneas. De manera similar, la descentralización en sí misma no nos asegura que vayamos a vivir en una sociedad ecológica. Una sociedad descentralizada puede fácilmente coexistir con jerarquías extremadamente rígidas. Un muy buen ejemplo es el feudalismo europeo y el oriental, un orden social en el cual las jerarquías principescas de duques o barones se basaban en comunidades altamente descentralizadas. Con el debido respeto a Fritz Schumacher, lo pequeño no es necesariamente hermoso.[3]

Nada asegura tampoco que las comunidades a escala humana —ni siquiera si utilizan las «tecnologías adecuadas»— constituyan una garantía contra las sociedades de dominación. Es más, la humanidad ha vivido en aldeas y pequeños poblados a lo largo de muchos siglos, y solía organizarse mediante estrechos lazos sociales, a menudo en torno a formas comunales de propiedad. Sin embargo, proporcionaron el sustrato en el que se desarrollarían los Estados imperiales, cuyo carácter resultó ser bastante despótico.

3. Hace referencia al libro de E. F. Schumacher: *Small Is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered*, Blond & Briggs, Londres, 1973. Existe edición en castellano: *Lo pequeño es hermoso*, Akal, Madrid, 2001. *(N. de la T.)*

Si se analizan en términos económicos y de propiedad, este tipo de asentamientos alcanzaría un puesto destacado en el *ranking* del «no crecimiento» de autores como Herman Daly,[4] pero, pese a ello, en China e India se constituyeron los resistentes cimientos sobre los que se edificarían gobiernos despóticos increíbles. Estas comunidades autónomas y descentralizadas temían casi tanto a los ejércitos que las saqueaban como a los cobradores de impuestos imperiales que las esquilmaban.

Si ensalzamos estas comunidades debido al grado de descentralización, autonomía y autosuficiencia, por lo reducido de su tamaño o porque utilizaban las «tecnologías adecuadas», nos vemos obligados a ignorar el hecho que se encontraban culturalmente estancadas y eran fácilmente dominadas por élites exógenas. Su división del trabajo, aparentemente orgánica pero ligada a la tradición, puede haber construido perfectamente la base para sistemas sociales basados en las castas, profundamente opresivos y degradantes, existentes en diferentes partes del mundo; como el sistema de castas que hasta hoy sigue asolando la vida social de la India.

Aun arriesgándome a que parezca lo opuesto, me siento obligado a remarcar que la descentralización, el localismo, la autosuficiencia e incluso la confederación, tomado cada elemento por separado, no constituyen ninguna garantía de que alcancemos una sociedad ecológica racional. Es más, todos estos elementos, en un momento u otro, han alimentado el provincialismo comunal, las oligarquías e incluso regímenes

4. Herman Daly (1938). Economista estadounidense, después de pasar por el Banco Mundial como economista senior en el Departamento de Medio Ambiente, desarrolló una importante labor intelectual crítica, poniendo en tela de juicio la noción de «crecimiento». En sus propias palabras, «los economistas dedican tanta atención al crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB) que lo confunden con "crecimiento económico", sin admitir la posibilidad de que este pudiera ser "no económico", ya que sus costos marginales derivados de los sacrificios ambientales y sociales podrían ser mayores que su valor en términos de los beneficios de la producción. Lo anterior nos haría más pobres y no más ricos, por lo que debería denominarse "crecimiento no económico"» («La manía por el crecimiento», bit.ly/309Wreg, última consulta: julio del 2019).

despóticos. Lo cierto es que, sin las estructuras institucionales aglutinadas en torno a nuestra concepción de los términos que estamos utilizando y sin combinarlas unas con otras, no hay esperanza alguna de alcanzar una sociedad libre ecológicamente orientada.

Confederalismo e interdependencia

La descentralización y la autosuficiencia deben incluir un principio de organización social más amplio que el mero localismo. Junto con la descentralización, los intentos de autosuficiencia, las comunidades a escala humana, las ecotecnologías, etc., existe una imperiosa necesidad de formas democráticas y verdaderamente comunitarias de interdependencia, es decir, formas de confederalismo libertario.

En bastantes artículos y libros (particularmente en *From Urbanization to Cities*) ya he explicado la historia de las estructuras confederales, desde las confederaciones antiguas y medievales hasta las modernas, de los *comuneros* de principios del siglo XVI en España al movimiento de las secciones parisinas de 1793, o los intentos más recientes, en particular de los anarquistas en la Revolución española de 1936. Actualmente, el fracaso de muchos descentralistas a la hora de comprender la necesidad de la confederación suele inducir a graves malentendidos, ya que el modelo confederal suele tender, como mínimo, a contrarrestar la inclinación de las comunidades descentralizadas al exclusivismo y el provincialismo. Si no poseemos una clara comprensión del significado del confederalismo —es más, del hecho de que constituye un principio clave y que proporciona a la descentralización un sentido más completo—, la agenda del municipalismo libertario puede, en el mejor de los casos, caer fácilmente en la vacuidad, cuando no en el peor: utilizado para finalidades auténticamente provincianas.

Entonces, llegados a este punto, ¿qué es el confederalismo? Por encima de todo es una red de consejos administrativos

cuyos miembros o delegados son electos en asambleas populares basadas en la democracia directa de las diferentes aldeas, pueblos e incluso los barrios de grandes ciudades que conforman la confederación. Los miembros de esos consejos confederales están estipulados de manera estricta, son revocables y responsables ante las asambleas que los eligen, para que desempeñen la tarea de coordinar y administrar las políticas formuladas por las mismas. Su función es, por ello, puramente administrativa y práctica, y no, como en el sistema de gobierno republicano, una tarea orientada a la creación y desarrollo de políticas.

Una perspectiva confederal implica una clara distinción entre la decisión sobre las políticas y la coordinación y ejecución de las mismas. La decisión es un derecho exclusivo de las asambleas populares comunales, basadas en las prácticas de la democracia participativa. La administración y coordinación son responsabilidad de los consejos confederales, y se convierten en la herramienta que interconecta aldeas, pueblos, barrios y ciudades en redes confederales. El poder, por lo tanto, fluye de abajo hacia arriba, en lugar de hacerlo de arriba hacia abajo; y en las confederaciones, el flujo del poder de abajo hacia arriba disminuye a medida que se amplia el alcance de la confederación, de provincias a regiones y de regiones a áreas territoriales cada vez más amplias.

Un elemento crucial a la hora de proporcionarle sustancia al sistema confederal es la interdependencia de comunidades mediante un auténtico mutualismo basado en compartir los recursos, la producción y la creación de políticas. Es bastante probable que haya comunidades que caigan en el provincianismo y el elitismo si, en un momento dado, no se ven obligadas a contar con otras para satisfacer parte de sus principales necesidades materiales, o si no necesitan alcanzar objetivos comunes que las vinculen a un todo superior. La descentralización y el localismo pueden servir de gran ayuda a la hora de evitar que comunidades que pertenecen a un cuerpo asociativo mayor, no acaben refugiándose en sí mismas a expensas de otras áreas mayores de consociación humana, pero solo si

tenemos en cuenta que las confederaciones deben concebirse como extensiones de un modelo participativo de administración.

El confederalismo es, por todo esto, una manera de perpetuar la interdependencia que debería existir entre comunidades y regiones; es más, es un modo de democratizar esa interdependencia sin traicionar el principio del control local. Aunque es deseable que cada localidad y cada región se organicen hasta cierto punto de manera autosuficiente, el confederalismo es, por una parte, el medio de evitar un provincialismo localista, y por la otra, la herramienta para no caer en un nacionalismo y una extravagante división global del trabajo. En resumen, es la manera en que una comunidad puede retener su identidad y unicidad mientras forma parte de un camino compartido de ese todo más grande que constituye una sociedad ecológica equilibrada.

El confederalismo como principio de organización social alcanza su estadio más elevado de desarrollo cuando la economía en sí misma también está confederada y pone en manos de los municipios locales las granjas, las fábricas y otras empresas necesarias o, lo que es lo mismo, cuando una comunidad, sin importar si su tamaño es más o menos grande, comienza a gestionar sus propios recursos económicos en una red de interrelaciones con otras comunidades. Forzar una elección entre la autosuficiencia y el intercambio mercantil es una dicotomía simplista e innecesaria. Me gustaría pensar que una sociedad confederal ecológica sería una que se base en compartir, en el placer que se siente al distribuir entre las comunidades de acuerdo a sus necesidades, no una en la cual comunidades «cooperativistas» capitalistas se enfanguen y hundan ellas mismas en el *quid pro quo* de las relaciones de intercambio.

¿Imposible? A menos que creamos que la propiedad nacionalizada (la cual refuerza con poder económico el poder político del Estado centralizado) o un mercado económico privado (cuya ley del «crece o muere» amenaza con minar la estabilidad ecológica del planeta entero) sean más realizables, no se me ocurre qué otra alternativa tenemos a la municipalización confederal de la economía. De todos modos, por una vez ya no serían los privilegiados

burócratas estatales o los codiciosos empresarios burgueses, ni siquiera los «colectivistas» capitalistas en las denominadas empresas bajo control obrero —todos con la idea de promover sus propios intereses en confrontación a los problemas comunales—, sino los ciudadanos, sin importar su oficio o puesto de trabajo, quienes dirijan la economía. Por una vez, se trascenderían los tradicionales intereses laborales, de especialidad, clase, estatus y relaciones de propiedad, para crear un interés general basado en los problemas de la comunidad compartida.

La confederación es, por ello, una unión basada en la descentralización, el localismo, la autosuficiencia, la interdependencia..., elementos indispensables para la educación moral y construcción del carácter —lo que los griegos llamaban *paideia*— y para generar una ciudadanía activa en una democracia participativa, y no los electores pasivos y consumidores que tenemos actualmente. Al fin y al cabo, no hay sustituto posible a la reconstrucción consciente de nuestra relación con los otros y con el mundo natural.

Argumentar que la reconstrucción de la sociedad y de nuestras relaciones con el mundo natural puede alcanzarse solo mediante la descentralización, el localismo o la autosuficiencia nos deja con un abanico incompleto de soluciones. Cualquier omisión o eliminación de alguno de los elementos descritos en la construcción de una sociedad basada en municipios confederados, creará un profundo abismo dentro del tejido social que esperamos crear. El problema crecería y al final lo destruiría, acabaría finalmente dominando todo el conjunto, del mismo modo que lo haría la economía de mercado unida al «socialismo», al «anarquismo» o a cualquier otra idea que tengamos de lo que es una buena sociedad. Tampoco podemos omitir la distinción entre la creación de políticas y la administración de las mismas, puesto que desde el momento en el que la política escapa al control del pueblo, sus delegados la devoran, transformándose velozmente en burócratas.

El confederalismo, de hecho, debe ser concebido como un todo: un cuerpo formado de manera consciente por interdependencias que unen la democracia participativa de los municipios con un sistema de coordinación escrupulosamente

supervisado. Implica el desarrollo dialéctico de la independencia y la dependencia en una forma más rica y completa de interdependencia, del mismo modo en el que un individuo en una sociedad libre pasa al crecer de la dependencia de la niñez a la independencia de la juventud, para negar y superar ambas en una forma consciente de interdependencia entre individuos, y entre los individuos y la sociedad.

Es una especie de metabolismo fluido y siempre en desarrollo, en el cual la identidad de una sociedad ecológica se preserva a través de sus diferencias y en virtud de su potencial para una diferenciación cada vez mayor. El confederalismo, de hecho, no cierra el ciclo de la historia social (como nos quieren hacer creer los ideólogos del «fin de la historia» acerca del capitalismo liberal), sino que más bien marca el punto de partida para una nueva historia ecosocial construida gracias a una evolución participativa dentro de la sociedad, y entre la sociedad y el mundo natural.

La confederación como poder dual

En mis escritos previos ya he intentado mostrar cómo han existido ejemplos de confederación sobre bases municipalistas en tiempos recientes, en aguda tensión con los Estados centralizados y en particular con el Estado nación. He remarcado en repetidas ocasiones que no es simplemente una forma extraordinaria de administración social, sobre todo cívica o municipal. Es una vibrante tradición que forma parte de las relaciones humanas, y una experiencia que tiene largos siglos de historia tras de sí. Durante generaciones las confederaciones han tratado de contrarrestar la tendencia histórica, casi tan extensa como la otra, hacia la centralización y la creación del Estado nación.

Si no se entiende que confederalismo y estatismo deben mantener una relación de tensión mutua —en la cual el Estado nación ha usado una variedad de intermediarios como, por

ejemplo, los Gobiernos provinciales en Canadá y los Gobiernos estatales en los Estados Unidos para crear la ilusión de «control local»—, entonces el concepto de confederación pierde todo sentido. La autonomía provincial en Canadá y los derechos de los estados en los Estados Unidos no son más confederales que los sóviets o los consejos, un medio para el control popular que existió en tensión con el Estado totalitario de Stalin. Los sóviets rusos fueron cooptados por los bolcheviques, quienes los suplantaron con miembros de su partido en el plazo de uno o dos años tras la Revolución de Octubre. Debilitar el rol de los municipios confederados como contrapeso frente al poder del Estado nación postulando de manera oportunista candidatos al Gobierno estatal o, más dantesco aún, al puesto de gobernador de estados supuestamente democráticos (como algunos verdes han propuesto en Estados Unidos), distorsiona la importancia de la necesidad de mantener la tensión entre confederación y Estado nación; es más, presentar dichas candidaturas oculta el hecho de que a largo plazo no pueden coexistir ambos.

Al describir el confederalismo como una estructura para la descentralización, la democracia participativa y el localismo, en la cual reside un potencial aumento de la diferenciación a partir de nuevas líneas de desarrollo, quisiera hacer hincapié en que el mismo concepto de unicidad que se aplica a la interdependencia entre municipios, también se aplica al municipio en sí mismo. El municipio, como ya he señalado en otros escritos, es la esfera política más cercana al individuo, el mundo que literalmente se encuentra con solo cruzar el umbral de la privacidad familiar y de la intimidad de las amistades personales. En este lugar de la política primaria, que debería concebirse expresamente desde el punto de vista helenístico de control de la polis o de la comunidad, el individuo puede ser transformado de mera persona a ciudadano activo, pasar de un ser privado a un ser público. Puesto que esta esfera crucial convierte al ciudadano en alguien capaz de participar directamente del futuro de la sociedad, nos encontramos con que lidiamos con un nivel de interacción humana que —dejando aparte la familia misma— es más básico que cualquiera de los niveles expresados en las

formas de gobierno representativas, donde el poder colectivo se transmuta literalmente en poder encarnado por uno o unos pocos individuos. En consecuencia, y no importa cuánto se haya distorsionado su papel a lo largo de la historia, el municipio es la auténtica esfera para el desarrollo de la vida pública.

La política delegada o los diferentes grados de autoritarismo suponen, por el contrario, la abdicación del poder municipal y ciudadano en mayor o menor grado. El municipio debe ser entendido siempre como el mundo auténticamente público. Incluso comparar posiciones ejecutivas como la de un alcalde, con formas representativas de poder como la de un gobernador es malinterpretar groseramente la naturaleza política elemental de la vida misma, pese a todas las deformaciones padecidas por dicha naturaleza política. Para que los verdes puedan competir desde un planteamiento puramente formalista y calculador —ya que la lógica moderna permite que términos como *ejecutivo* sean intercambiables para el alcalde y para el gobernador—, es necesario alienar totalmente de su contexto la noción de poder ejecutivo, y reificarlo para hacer de él una categoría inerte, gracias a todas las trampas lingüísticas con las que oscurecemos el término. Si la ciudad debe ser vista como un todo, y sus potencialidades para crear una democracia participativa deben identificarse en su totalidad, los Gobiernos provinciales y los Gobiernos estatales en Canadá y en los Estados Unidos, en el mejor de los casos deben ser vistos como pequeñas repúblicas organizadas por completo alrededor de la representación, y en el peor alrededor del dominio oligárquico. Sus estructuras proporcionan los canales de expresión para el Estado nación y constituyen obstáculos para el desarrollo de un ámbito público genuino.

En pocas palabras, que un miembro de un partido verde se presente para alcalde con un programa municipalista libertario es cualitativamente diferente a que se postule para gobernador provincial o estatal con un programa que se supone que es municipalista libertario. Significa descontextualizar las instituciones que existen en un municipio, en una provincia o estado, y en un Estado nación en sí mismo, al situar estas tres posiciones ejecutivas bajo una perspectiva puramente formal. Sería como decir

que, como los seres humanos y los dinosaurios tienen columnas vertebrales, ambos pertenecen a la misma especie o incluso al mismo género. En cada uno de estos casos, una institución —sea alcalde o concejal— debe ser vista dentro del contexto municipal entendido como un todo; de la misma forma que un presidente, primer ministro, congresista o miembro del Parlamento, a su vez, debe ser visto en el contexto totalizador del Estado. Desde esta perspectiva, que los verdes se presenten a las elecciones a la alcaldía es totalmente diferente a que se postulen para puestos provinciales o estatales. Podríamos detallar un sinfín de razones por las que el poder del alcalde está mucho más controlado y es mucho más próximo al escrutinio público que el de aquellos que ostentan una oficina provincial o estatal.

A riesgo de repetirme, permitidme decir que ignorar este hecho es obviar el contexto y el entorno en el que se deben situar cuestiones como la política, la administración, la participación y la representación. Sencillamente, la alcaldía de un pueblo o ciudad no es la capital de la provincia, el estado o el Estado nación.

No cabe duda de que actualmente existen ciudades tan grandes que rayan el concepto de cuasirrepúblicas por derecho propio. Uno podría pensar, por ejemplo, en megalópolis como Nueva York o Los Ángeles. En tales casos, el programa de mínimos del movimiento verde puede demandar que se establezcan confederaciones dentro del área urbana —digamos, entre los barrios o distritos definibles—, y no solo entre las áreas urbanas mismas. En un sentido muy real, estas entidades superpobladas, extensas y sobredimensionadas deben, en última instancia, ser desmontadas y reducidas institucionalmente a unidades diferenciadas para formar parte de los auténticos municipios cuya escala sea de dimensiones humanas, y que nos conduzcan a una democracia participativa. Estas entidades aún no constituyen poderes del Estado completamente formados, ni institucionalmente ni en la realidad, como los que encontramos incluso en los estados estadounidenses menos poblados. El alcalde aún no es un gobernador, con los poderes enormemente coercitivos que este tiene, como tampoco

el Ayuntamiento de la ciudad es el Parlamento nacional o estatal que, tal y como ocurre actualmente en los Estados Unidos, puede legislar la pena de muerte.

En ciudades que están en proceso de transformación en cuasi-Estados, todavía existe un considerable margen de libertad de acción donde la política puede llevarse a cabo bajo planteamientos libertarios. De hecho, las ramas del poder ejecutivo de estas entidades urbanas se sustentan sobre una base muy precaria —sobrecargadas por burocracias enormes, prerrogativas policiales y fiscales y sistemas jurisdiccionales—, lo que genera severos problemas para un enfoque municipalista libertario. Por ello debemos ser siempre sinceros y preguntarnos qué forma concreta adopta cada situación. Postular candidatos al Ayuntamiento de la ciudad puede ser el único recurso que tengamos para detener el desarrollo creciente de instituciones autoritarias del Estado y ayudar a la restauración de una democracia institucionalmente descentralizada. Sobre todo en aquellos lugares donde los Ayuntamientos de las grandes metrópolis o jurisdicciones regionales que pueden afectar de manera transversal a diferentes ciudades —Los Ángeles es un ejemplo notable— proporcionan el entorno necesario para la concentración de un poder en un ejecutivo estatal o provincial todavía más poderoso y expansivo.

No hay duda de que descentralizar físicamente entidades urbanas tales como la ciudad de Nueva York, para convertirlas en auténticas municipalidades y, en última instancia, en comunas, necesitará de un largo periodo de tiempo. Dichos objetivos, y los esfuerzos necesarios, forman parte del programa de máximos de un movimiento verde. Pero no existe ninguna razón por la cual una entidad urbana de tan gran magnitud no pueda ser descentralizada institucionalmente poco a poco. Siempre se debe pensar en la distinción entre la descentralización física y la descentralización institucional. Los radicales, e incluso los urbanistas, llevan mucho tiempo lanzando propuestas excelentes para identificar los rasgos democráticos en estas inmensas entidades urbanas y, literalmente, darle un mayor poder a la gente, pese a encontrarse cínicamente

boicoteados por los intereses centralistas que apelan a las dificultades físicas de dicha empresa con el fin de evitarla.

La congruencia de la descentralización institucional respecto a la ruptura y la división física de las entidades urbanas genera confusión en el argumentario de los defensores de la centralización. En cierto modo, los centralistas hacen trampas tanto cuando separan totalmente estas dos líneas de desarrollo como cuando las enredan entre sí. El municipalismo libertario debe tener siempre clara la distinción entre la descentralización institucional y la física y entender que la primera es enteramente alcanzable incluso aunque se tarde años en conseguir totalmente la segunda.

Noviembre, 1990

MUNICIPALISMO LIBERTARIO: LA POLÍTICA DE LA DEMOCRACIA DIRECTA

Tal vez el mayor y más importante de los fracasos de los movimientos para la reconstrucción social —me refiero en particular a la izquierda, a los grupos ecologistas radicales y a organizaciones que manifiestan hablar por los oprimidos—, es su falta de políticas que lleven a la gente más allá de los límites establecidos por el *statu quo*.

En la actualidad la política significa, sobre todo, duelos entre partidos jerárquicamente burocratizados por salir elegidos como cargos públicos, y que ofrecen vacuos programas de «justicia social» para atraer a un «electorado» anodino. Una vez en el cargo, lo habitual es que sus programas se transformen en un ramillete de «compromisos». A este respecto, muchos de los partidos verdes de Europa no han actuado de manera diferente a los partidos parlamentarios convencionales. Pese a sus diferentes apellidos y etiquetas, tampoco los partidos socialistas han mostrado ninguna diferencia perceptible con sus contrapartes capitalistas. Lo que asegura que la indiferencia del público euroestadounidense —su «apoliticismo»— sea comprensiblemente deprimente. Dadas sus bajas expectativas, normalmente cuando la gente vota confía en los partidos establecidos aunque solo sea porque, como centros de poder que

son, puedan llegar a producir algún tipo de resultado, de diferente tipo, en asuntos prácticos. Si uno se preocupa por votar, razona la mayor parte de la gente, ¿por qué gastar un voto en una organización marginal que tenga todas las características que el resto y que, además, en caso de triunfar acabará corrompiéndose? Observemos a Los Verdes alemanes, cuya vida pública e interna se aproxima cada vez más a la de los partidos tradicionales.

Que este «proceso político» haya persistido durante décadas y que siga presente ahora, sin que sus elementos básicos se hayan alterado apenas, se debe en gran medida a la inercia del proceso mismo. El tiempo rebaja las expectativas, y las esperanzas a menudo se ven reducidas a hábitos cuando una decepción sigue a otra. La cháchara de la «nueva política», una tradición tan amarga como la vieja política, se ha convertido en algo poco convincente. Durante las últimas décadas, los cambios acaecidos en la política radical han sido, en gran medida, más retóricos que estructurales. Los Verdes alemanes solo son el ejemplo más reciente de una sucesión de «partidos no partidos» (por utilizar la fórmula original que emplearon para describir su organización) que, en su intento de practicar una política desde la base —irónicamente, de todos los lugares posibles, ¡querían hacerlo en el Bundestag!—, se han transformado en un típico partido parlamentario. El Partido Socialdemócrata de Alemania, el Partido Laborista en Gran Bretaña, el Nuevo Partido Democrático de Canadá, el Partido Socialista francés, además de muchos otros, pese a lo emancipatorio de sus visiones originales, a duras penas podrían ser considerados actualmente partidos liberales en los que un Franklin D. Roosevelt o un Harry Truman se sintiesen a gusto. Cualesquiera que sean las ideas sociales que hayan podido defender hace generaciones, hoy día han sido eclipsadas por el pragmatismo de la obtención de poder y su mantenimiento y extensión en los respectivos cuerpos parlamentarios y ministeriales.

Son precisamente dichos objetivos parlamentarios y ministeriales lo que a día de hoy llamamos «política». Para la imaginación política moderna, la «política» es el cuerpo de técnicas desarrolladas para mantener el poder en los cuerpos

representativos —especialmente en el ámbito legislativo y ejecutivo—, no una denominación moral basada en la racionalidad, la comunidad y la libertad.

El municipalismo libertario representa un proyecto serio, de hecho históricamente fundamental, cuyo objetivo es hacer que la política tenga un carácter ético y una organización de base. Sus diferencias respecto a otros esfuerzos son estructurales y morales, no meramente retóricas. Su objetivo es recuperar la esfera pública para el ejercicio de la auténtica ciudadanía, escapando y rompiendo con el lúgubre y yermo ciclo del parlamentarismo y la mistificación del «partido» como modo de representación pública. Respecto a estos aspectos, el municipalismo libertario no es una mera «estrategia política». Es un esfuerzo para trabajar a partir de las posibilidades democráticas latentes o incipientes, con la idea de lograr una configuración radicalmente nueva de la sociedad misma, una sociedad comunal orientada a la satisfacción de las necesidades humanas, que responda a los imperativos ecológicos y al desarrollo de una nueva ética basada en compartir y cooperar. Es indudable que, en consecuencia, esto implica un modelo diferente e independiente. Y lo más importante es que debe conllevar una redefinición de la política, un regreso al significado original del término griego y su sentido de gestión de la comunidad o la polis, mediante las asambleas presenciales dirigidas a la recuperación de la democracia directa y formadas por la población, que formulen el modelo de política pública basada en la ética de la complementariedad y la solidaridad.

A este respecto, el municipalismo libertario no es una de las muchas prácticas pluralistas con las que se intenta lograr un objetivo social vago e indefinido. Democrático hasta la médula y no jerárquico en su estructura, es en cierto modo uno de los destinos humanos, y eso no es simplemente una opción más de un surtido de herramientas o estrategias políticas que pueden ser adoptadas o descartadas con el objetivo de conseguir el poder. El municipalismo libertario, en efecto, busca definir los contornos

institucionales de una nueva sociedad, incluso mientras anticipa el mensaje práctico de una política radicalmente nueva para nuestro día.

Aquí es donde los medios y los objetivos confluyen en una unidad racional. Y es desde aquí que la palabra *política* muestra, de verdad, su significado como herramienta de control popular directo de la sociedad por parte de sus ciudadanos, al lograr y mantener una democracia auténtica en las asambleas municipales; rasgo que la distingue de los sistemas republicanos que impiden el derecho del ciudadano a formular políticas comunitarias y regionales. Dicho tipo de política es radicalmente distinta a la política del Estado, un cuerpo profesional compuesto de burócratas, policía, militares, legisladores y similares, que existe como aparato coercitivo, claramente diferenciado de la población y situado por encima de esta. La perspectiva del municipalismo libertario se distingue de la política del Estado —lo que en nuestros días se llama «política»— y de la política tal y como esta existió en las comunidades precapitalistas.

Además, el municipalismo libertario también conlleva una clara delimitación de la esfera social —así como de la esfera política— en el sentido estricto del término, en especial el ámbito en el que vivimos nuestras vidas privadas y nos involucramos en la producción. Como tal, la esfera social debe distinguirse de la política y la estatal. El uso intercambiable de los términos *social*, *político* y *Estado*, ha causado un enorme daño. De hecho, la tendencia ha sido la de identificarlos como semejantes en nuestro pensamiento y en la realidad de nuestra vida cotidiana. Pero el Estado es una formación completamente ajena, una espina clavada en el desarrollo humano, una entidad exógena que incesantemente ha invadido los ámbitos sociales y políticos. De hecho, a menudo el Estado ha sido un fin en sí mismo, como atestigua el ascenso de los imperios asiáticos, la antigua Roma imperial y el totalitario modelo de Estado contemporáneo. Diría más aún, ha invadido poco a poco pero de manera imparable el dominio

político desde el que, pese a todos sus fallos pasados, se habían empoderado las comunidades, agrupaciones sociales e individuos.

Dichas invasiones han encontrado resistencia. De hecho, desde hace siglos, se libra un conflicto soterrado entre el Estado y las esferas política y social. Esta guerra subterránea ha sufrido estallidos repetidos que la han hecho salir a la luz, como por ejemplo en la época moderna con el conflicto de las ciudades castellanas (*comuneros*) contra la monarquía española en la década de 1520, en las luchas de las secciones parisinas contra el centralismo de la Convención jacobina de 1793, y un sinfín más de conflictos.

En nuestros días, con el aumento de la centralización y la concentración de poder en el Estado nación, la «nueva política» —una que sea genuinamente nueva— debe ser estructurada en un modelo institucional basado en la restauración del poder de los municipios. Esto no solo es necesario sino que es posible incluso en áreas tan inmensas como son las ciudades de Nueva York, Montreal, Londres y París. Dichas aglomeraciones urbanas no son, estrictamente hablando, ciudades o municipios en el sentido tradicional del término, pese a que los sociólogos le den esa denominación. Es su condición de ciudades lo que nos desconcierta al abordar los problemas de tamaño y logística. Incluso antes de que confrontemos el imperativo ecológico de la descentralización física (una necesidad ya anticipada por figuras como Friedrich Engels y Piotr Kropotkin), no debe generarnos ninguna inquietud la problemática de la descentralización institucional. Cuando François Mitterrand intentó descentralizar París junto con algunos ayuntamientos locales,[1] sus razones eran estrictamente tácticas: quería debilitar el poder del alcalde de la ciudad, que era de

1. Entendemos que se refiere aquí a la Ley de Descentralización Administrativa impulsada por Mitterrand en 1982, que era una tentativa de descentralización del jacobino Estado francés y de reorganización de competencias en relación a los municipios y las prefecturas (el gobierno de los departamentos, un equivalente a las provincias en el caso de la división administrativa española) *(N. de la E.)*.

derechas. Sin embargo, fracasó no porque fuese imposible la reestructuración de la gran metrópolis, sino porque la mayor parte de los parisinos pudientes apoyaban al alcalde.

Claramente, los cambios institucionales no se producen en el vacío social. Tampoco garantizan que un municipio descentralizado, aunque su estructura sea democrática, sea necesariamente humano, racional y ecológico en su manera de gestionar los asuntos públicos. El municipalismo libertario está basado en la premisa de la lucha por lograr una sociedad racional y ecológica, la cual depende de la educación y la organización. Desde el principio presupone un deseo sinceramente democrático, por parte de la gente, de detener los crecientes poderes del Estado nación y reclamarlos para su comunidad y región. A no ser que haya un movimiento —con la esperanza puesta en que dicho movimiento sea de la izquierda verde— que de cobijo a estas exigencias, la descentralización puede conducir tanto al provincianismo como puede llevar a comunidades ecológicas y humanistas.

Pero ¿desde cuándo los cambios sociales no han implicado riesgos? Es más lógico pensar que la idea de Marx de un Estado centralizado y una economía planificada daría paso de forma inevitable al totalitarismo burocrático, que considerar que los municipios libertarios descentralizados tendrán inevitablemente rasgos provincianos y elitistas y que resultarán ineludiblemente autoritarios. La interdependencia económica es un hecho indiscutible en nuestros días, y el capitalismo mismo ha convertido las autarquías provincianas en una quimera. Aunque los municipios y las regiones puedan adquirir un alto grado de autosuficiencia, hace mucho que hemos abandonado la era en la que aún era posible que las comunidades autosuficientes pudieran entregarse a sus prejuicios.

Igual de necesaria es la confederación, la red de comunidades creada a través de sus delegados revocables, dirigida por las asambleas municipales de ciudadanos y cuyas únicas funciones son coordinadoras y administrativas. La confederación posee un larga historia

propia que data de los tiempos de la antigüedad y que ha resurgido como la alternativa principal al Estado nación. Desde la Revolución estadounidense, pasando por la Revolución francesa y la Revolución española, el confederalismo ha ido retando al centralismo estatal. Tampoco ha desaparecido en nuestra época, durante la cual el desmembramiento de los imperios del siglo XX volvió a poner sobre la mesa una disyuntiva: seguir reforzando el centralismo estatal o impulsar una nación relativamente autónoma. El municipalismo libertario añade una dimensión radicalmente democrática a los debates contemporáneos sobre confederalismo (como, por ejemplo, en la antigua Yugoslavia y Checoslovaquia)[2] haciendo un llamamiento no a la confederación de los Estados nación, sino de municipios y de barrios de las gigantescas áreas metropolitanas así como de los pueblos y aldeas.

En el caso del municipalismo libertario, el provincianismo que podría emanar de estas estructuras puede controlarse gracias a la imperante realidad de la interdependencia económica, pero también por el compromiso de las minorías municipales de respetar los deseos mayoritarios de las comunidades participantes. ¿Nos garantiza esta interdependencia y dichas decisiones mayoritarias que la decisión de la mayoría será la correcta? Claramente no; pero nuestras opciones de lograr una sociedad racional y ecológica son mucho mayores con este enfoque que aquellas que se apoyan en entidades centralizadas y aparatos burocráticos. No puedo evitar asombrarme de que no haya nacido una red municipal entre Los Verdes alemanes, los cuales, a pesar de tener cientos de representantes en los consejos ciudadanos en toda Alemania, continúan desarrollando una política local muy convencional y autorreferencial dentro de ciudades y pueblos en particular.

Muchos de los argumentos contra el municipalismo libertario —incluso su poderoso énfasis confederal— derivan del fracaso de comprender esta diferencia entre administración

2. La disolución del Estado de Checoslovaquia, creando la República Checa y la República Eslovaca, es de principios de 1993, es decir, posterior a este texto. *(N. de la T.)*

y creación política. Esta distinción es fundamental para el municipalismo libertario y debe estar presente siempre en nuestra mente. La política la desarrolla la comunidad o la asamblea vecinal de ciudadanos libres; la administración la desempeñan los consejos confederales compuestos de delegados revocables y electos de pueblos, ciudades y distritos. Si unidades particulares o barrios (o minorías que formen parte de ellos) eligen una vía propia y la desarrollan hasta tal punto que los derechos humanos son violados o permiten la destrucción ecológica, la mayoría de cada confederación local o regional tiene todo el derecho de prevenir dichas infracciones mediante su consejo confederal. Esto no es una negación de la democracia, sino la puesta en práctica y la defensa de un acuerdo compartido por todas las partes de reconocer los derechos civiles y de mantener la integridad ecológica de una región. Estos derechos no están defendidos por el consejo confederal, sino por la mayoría de las asambleas populares concebidas como una gran comunidad que expresa sus deseos mediante los delegados confederales. De este modo, el diseño de la política se mantiene a nivel local, pero su administración está conferida al conjunto de una red confederal. En efecto, la confederación es la comunidad de comunidades, basada en remarcar los derechos humanos y el imperativo ecológico.

Un objetivo esencial del municipalismo libertario debe ser la defensa de sus formas y contenidos. Nos habla de un tiempo (que esperamos que llegue) en el que la gente desempoderada buscará empoderarse de manera activa. Existente en la creciente tensión con el Estado nación, es tanto un proceso como una lucha que debe llevarse a cabo, no un legado que puedan garantizar las cúpulas estatales. Es un poder dual que responde a la legitimidad del poder estatal existente. Es de esperar que este tipo de movimiento comience de manera lenta, tal vez esporádica, en comunidades que al principio puede que solo exijan una autoridad moral para poder alterar la estructura de la sociedad, antes de que logren existir suficientes confederaciones interrelacionadas que tengan la capacidad de exigir el poder institucional absoluto que reemplace el Estado. La creciente tensión creada por el surgimiento de confederaciones

municipales representa una confrontación entre el Estado y las esferas políticas. Esta confrontación solo puede ser resuelta después de que el municipalismo libertario forme la nueva política del movimiento popular y, finalmente, atraiga la atención de millones de personas.

De todas maneras, ciertos puntos deberían ser obvios. Las personas que al principio entren en el duelo entre confederalismo y estatismo no serán los mismos seres humanos que con el tiempo logren la consecución del municipalismo libertario. El movimiento que intenta educarles y las luchas que proporcionan sus principios al municipalismo libertario los convertirán en ciudadanos activos más que en «votantes» pasivos. Ninguna de las personas que toma partido en una lucha por la reestructuración social sale de dicha lucha con los mismos prejuicios, hábitos y sensibilidades con las que entró a formar parte. Existe la esperanza de que dichos prejuicios, como el provincialismo, serán reemplazados cada vez más por un generoso sentido de la cooperación y un cuidadoso sentido de la interdependencia.

Queda por enfatizar que el municipalismo libertario no es una mera evocación de las ideas tradicionales de la política antiestatista. Del mismo modo que redefine la política para incluir en ella las democracias municipales directas, graduadas hasta niveles confederales, también incluye un enfoque municipalista y confederal de la economía. Como mínimo, una economía municipalista libertaria hace un llamamiento a la municipalización de la economía, no a su centralización en empresas «nacionalizadas» propiedad del Estado, o a su reducción a formas de capitalismo colectivo «controladas por los obreros». Las empresas «controladas por los obreros» y dirigidas por los sindicatos —es decir, el sindicalismo— ya tuvieron su oportunidad y su tiempo ha pasado. Esto debería ser evidente para cualquiera que examine las burocracias de las organizaciones sindicales que se extendieron durante la Guerra Civil española de 1936. En nuestros días, el capitalismo corporativo está cada vez más deseoso de

hacer que los trabajadores sean cómplices de su propia explotación mediante la «democracia en el lugar de trabajo». Ni en España ni en ningún otro lugar la revolución evitó la existencia de la competencia, entre empresas controladas por los obreros, por las materias primas, mercados y beneficios. En la actualidad, podríamos hablar de cómo muchos kibutz israelíes han resultado un fracaso en su intento de ser ejemplos de empresas no explotadoras orientadas por la necesidad, pese a los elevados ideales sobre los que fueron fundados.

El municipalismo libertario propone una forma radicalmente diferente de economía: una que no está ni nacionalizada ni colectivizada en función de preceptos sindicalistas. Propone que la tierra y las empresas pasen poco a poco a cargo de la comunidad, más específicamente, a estar bajo custodia de los ciudadanos organizados en asambleas libres y de sus delegados en los consejos confederales. Cómo se desarrollaría la labor es algo que se deberá planificar, del mismo modo que solo pueden resolverse en la práctica las dudas acerca de cuáles son las tecnologías a utilizarse, o cómo deberían distribuirse las mercancías. La máxima de «cada cuál según su capacidad, a cada cuál según su necesidad» podría suponer una guía fundacional para una sociedad cuya economía sea racional, a condición de que los bienes sean de la mejor calidad y de la mayor durabilidad, que las necesidades estén guiadas por estándares racionales y ecológicos, y que las antiguas ideas de límite y equilibrio reemplacen los imperativos mercantiles burgueses del «crece o muere».

En una economía municipal que siga este modelo —confederal, interdependiente y racional gracias a estándares ecológicos y no únicamente tecnológicos—, podríamos esperar que el interés especial que en nuestros días divide a la gente en trabajadores, profesionales, gestores, administradores y cargos similares se convierta en el interés general en el cual la gente se vea a sí misma como ciudadanos guiados estrictamente por las necesidades de su comunidad y región más que por las tendencias personales y preocupaciones vocacionales. Aquí, la ciudadanía vendría *motu proprio*, y las interpretaciones racionales así como ecológicas del bien público podrían sustituir a los intereses jerárquicos y de clase.

Esta es la base moral de una economía moral para comunidades morales. Pero es de vital importancia el interés social general que sustenta potencialmente todas las comunidades éticas, un interés que, en última instancia, debe traspasar todas las líneas de clase, género y etnia, si la humanidad quiere continuar existiendo como especie. En nuestra época, este interés común lo representa la catástrofe ecológica. El imperativo capitalista de crecimiento o muerte está en abierta contradicción con el imperativo ecológico de la interdependencia y los límites. Ambos imperativos no pueden seguir coexistiendo; como tampoco puede tener esperanza alguna una sociedad fundada en el mito de que puedan ser reconciliados. O establecemos una sociedad ecológica o la sociedad se hundirá para todo el mundo, con indiferencia del estrato social al que pertenezcamos.

¿Esta sociedad será autoritaria o tal vez incluso totalitaria —una deriva jerárquica que está implícita en ese imaginario del planeta pensado como si fuera una «nave espacial»—? ¿O será una sociedad democrática? Si la historia nos sirve como guía, el desarrollo de una sociedad democrática ecológica —diferenciada de lo que sería una sociedad ecológica basada en la dominación— debe seguir su propia lógica. No podemos resolver este dilema histórico sin ir a sus raíces. Sin buscar un análisis de nuestros problemas ecológicos y de sus orígenes sociales, las perniciosas instituciones que ya existen en la actualidad nos conducirán a un incremento de la centralización y a una mayor catástrofe ecológica. En una sociedad ecológica democrática, estas raíces son literalmente la «base»[3] que busca nutrir y albergar el municipalismo libertario.

Para aquellos que, con razón, hacen un llamamiento en pos de las nuevas tecnologías y de nuevos estilos de vida ecológicos, ¿puede una nueva sociedad ser algo menos que una comunidad de comunidades basada en la confederación más que en el estatalismo? Ya vivimos en un mundo en el que la economía

3. El autor hace un juego de palabras aquí con *grassroots*, que se refiere a los movimientos sociales, de base..., y que en inglés une en el término *root*-raíces y *grass*-base/raíces/hierba. *(N. de la T.)*

está superburocratizada. Mucho de lo que puede hacerse a nivel local y regional se está haciendo —en gran medida en pro de beneficios, necesidades militares y apetitos imperialistas— a escala global, con una supuesta complejidad que, de hecho, podemos reducir.

Si esto parece demasiado «utópico» para nuestro tiempo, entonces también debe serlo el actual torrente de literatura que demanda un cambio radical en las políticas energéticas, la reducción en profundidad de la contaminación del aire y el agua, y la formulación de planes globales para detener el calentamiento global y la destrucción de la capa de ozono. ¿Es demasiado utópico dar un paso más allá en estas demandas y hacer un llamamiento a un cambio institucional y económico igual de drástico y que, de hecho, ya está profundamente sedimentado en las más nobles tradiciones políticas tanto estadounidenses como planetarias?

Tampoco estamos obligados a esperar que estos cambios sucedan de manera inmediata. La izquierda ha trabajado durante mucho tiempo con programas de mínimos y de máximos para el cambio, en los cuales pasos inmediatos que pueden ser adoptados ahora mismo estaban ligados a progresos transicionales y a áreas intermedias que, en última instancia, sustentarían los objetivos finales. Los pasos mínimos que pueden ser adoptados ahora incluyen iniciar movimientos municipalistas que propongan asambleas populares tanto vecinales como urbanas —incluso si estas al principio no tienen más que una función moral— y votar a representantes en estos pueblos y ciudades que defiendan la causa de estas asambleas y de otras instituciones populares. Estos pasos mínimos pueden conducir progresivamente a la formación de cuerpos confederales y a la creciente legitimación de cuerpos auténticamente democráticos. Bancos cívicos que puedan proporcionar los fondos necesarios para las empresas municipales y para la adquisición de terrenos; la adopción y la promoción de nuevas empresas ecológicamente orientadas y que sean propiedad de la comunidad; la creación de redes de base en muchos ámbitos de la actividad humana y del interés popular. Todas ellas son medidas que

pueden ser desarrolladas al ritmo necesario y correspondiente a los cambios realizados en la vida política.

Que el capital probablemente «migrará» de las comunidades y confederaciones que opten por seguir el camino del municipalismo libertario es un problema al que se enfrenta cada comunidad, cada nación, cuya vida política se haya visto radicalizada. De hecho, el capital, por norma, «migra» a aquellas áreas en las que puede obtener grandes beneficios, indiferentemente de consideraciones políticas. Para superar los temores de la huida de capital, se podría establecer un proceso correcto para no conducir el barco político contra los arrecifes. Más concretamente, las granjas y las empresas de propiedad municipal podrían proporcionar nuevos productos ecológicamente valiosos, saludables y nutritivos, para un público que cada vez sería más consciente de la baja calidad de las mercancías y alimentos básicos que hasta ahora nos han impuesto.

El municipalismo libertario es lo político que puede entusiasmar la imaginación del público, apropiado para un movimiento que tiene una urgente necesidad de un propósito y una dirección. El municipalismo libertario ofrece ideas, maneras y herramientas no solo para deshacer el orden social actual sino también para rehacerlo de manera drástica y profunda, extendiendo sus tradiciones democráticas residuales y desarrollándolas en una sociedad racional y ecológica.

ꕥ

Por eso, el municipalismo libertario no es simplemente un esfuerzo destinado nada más que a hacerse con los ayuntamientos de las ciudades desde los que construir un gobierno de la ciudad más sensible en términos ecológicos. Dicho enfoque, en efecto, visibiliza las estructuras cívicas que existen hoy en día y, en esencia (dejemos de lado toda la retórica contra ellas), las toma tal y como son. El municipalismo libertario, por su parte, es un esfuerzo por transformar y democratizar los gobiernos urbanos, cuya raíz deben ser las asambleas populares, y por tejerlos entrelazándolos con las líneas confederales, para

adecuar la economía según las directrices de unas líneas confederales y municipales.

De hecho, el municipalismo libertario obtiene su energía y su integridad precisamente de la tensión dialéctica entre el Estado nación y la confederación municipal. Sus «leyes de vida», por utilizar un viejo término marxiano, consisten precisamente en su lucha con el Estado. La tensión entre las confederaciones municipales y aquel debe ser clara y no debe tener fisuras. Puesto que estas confederaciones existirán sobre todo en oposición a la política de Estado, no pueden verse comprometidas por elecciones estatales, provinciales o nacionales, y menos aún pueden lograrse por esos mismos medios. El municipalismo libertario está construido por su lucha contra el Estado, y de hecho se fortalece en este conflicto. Despojado de esta tensión dialéctica, el municipalismo libertario se reduce y convierte en poco más que un «socialismo de alcantarilla».[4]

Muchos camaradas preparados para librar un día la batalla contra las fuerzas cósmicas del capitalismo consideran que el municipalismo libertario es demasiado punzante, irrelevante o vago, y optan en su lugar por lo que en resumen no es más que una forma de particularismo político. Dichos radicales pueden escoger dejar de lado al municipalismo libertario como una «táctica absurda», pero no deja de asombrarme que revolucionarios comprometidos con «derrotar» al capitalismo sientan que es demasiado difícil funcionar política e incluso electoralmente en sus barrios, luchando desde allí por una nueva política que se base en una democracia genuina. Si no pueden proporcionar políticas transformadoras para su propio barrio —una tarea relativamente modesta— o trabajar de manera diligente en dicha tarea con constancia —una virtud que antaño constituía un distintivo de los movimientos de izquierda—, encuentro muy difícil creer que lograrán dañar en modo alguno el actual sistema social. De hecho, mediante la creación de centros culturales, parques y buenas viviendas, pueden estar

4. Véase nota al pie n.º 3 del capítulo «Política para el siglo XXI», p. 114. *(N. de la T.)*

reforzando y mejorando el propio sistema, al darle al capitalismo un rostro humano sin debilitar la «falta de libertad» subyacente como sociedad de clases y jerárquica.

El abanico de luchas por la «identidad» ha fracturado a menudo los movimientos sociales emergentes, como ocurrió con la organización SDS en la década de 1960, la cual oscilaba entre el apoyo a los nacionalismos extranjeros y a los domésticos. Puesto que estas luchas identitarias son tan populares en nuestros días, algunos críticos del municipalismo libertario invocan a la «opinión pública» contra él. Pero ¿cuándo ha sido la tarea de los revolucionarios el someterse a la opinión pública —ni siquiera a la opinión pública de los sometidos, cuyos puntos de vista, de hecho, pueden ser terriblemente reaccionarios—? La verdad tiene vida propia, sin importar si las masas de los oprimidos perciben o están de acuerdo con lo que es cierto. Tampoco es elitista invocar la verdad, en contradicción incluso con la opinión radical pública, cuando esa opinión busca, en esencia, dar un paso atrás y regresar a las políticas del particularismo e incluso del racismo. Debemos desafiar la sociedad existente en nombre de nuestra humanidad común y compartida, no sobre la base del género, raza, edad o similares.

Los críticos del municipalismo libertario ponen en duda la posibilidad de que exista un «interés general». Si la democracia directa defendida por el municipalismo libertario y la necesidad de extender las premisas de la democracia más allá de la mera justicia, hasta el punto de la total libertad, no son suficientes como interés general, me da la impresión de que la necesidad de reparar nuestra relación con el mundo natural sí que constituye un interés general que está más allá de discusión alguna, y este sigue siendo defendido por la ecología social. Quizá sea posible cooptar muchos elementos insatisfechos de esta sociedad actual, pero la naturaleza no es cooptable. De hecho, la única política que le queda a la izquierda es la que está basada en la premisa de que hay un «interés general» en democratizar la sociedad y preservar el planeta. Ahora que han menguado las fuerzas tradicionales del escenario histórico, como el movimiento obrero, puede decirse con certeza casi

absoluta que, sin una política familiarizada con el municipalismo libertario, la izquierda no tendrá ningún tipo de política. Una visión dialéctica de la relación del confederalismo con el Estado nación, una comprensión de la estrechez, el carácter introvertido y la cerrazón de miras de los movimientos identitarios, y un reconocimiento de que el movimiento obrero está esencialmente muerto, son hechos que ilustran que, si una política nueva debe y puede desarrollarse hoy en día, debe ser realmente pública, contrapuesta a la «política» de bar propuesta por muchos radicales contemporáneos. Y debe construirse sobre la base del municipalismo electoral, tener una perspectiva confederal y un carácter revolucionario.

Es más, el municipalismo libertario es precisamente el de la «comuna de comunas» por el que los anarquistas han luchado durante los dos últimos siglos. Hoy en día, es el «botón rojo» que debe presionarse si los movimientos radicales quieren abrir la puerta a la esfera pública. No utilizarlo y deslizarnos de nuevo hacia los peores hábitos de la nueva izquierda posterior a 1968, cuando la idea del «poder» vio como era despojada de sus cualidades utópicas o imaginativas, es reducir el radicalismo a otra subcultura que acabará viviendo más en los recuerdos heroicos que en las esperanzas de un futuro racional.

Octubre, 1991

LAS CIUDADES: EL FLORECIMIENTO DE LA RAZÓN EN LA HISTORIA

El municipalismo libertario constituye la política de la ecología social, un esfuerzo revolucionario en el que la libertad recibe una determinada forma institucional, las asambleas públicas, convertidas en los órganos de toma de decisiones. Todo esto depende de que los miembros de la izquierda libertaria presenten candidatos a las elecciones municipales, de que hagan llamamientos a que los municipios se dividan por barrios y distritos, en los que se puedan crear las asambleas populares que permitan que la gente llegue a tener una participación completa y directa en la vida política. Al haberse democratizado ellos mismos, los municipios se confederarían en un poder dual que se enfrentaría al Estado nación y que, en última instancia, se desharía del mismo y de las fuerzas económicas que sostienen el estatismo.

El municipalismo libertario es por encima de todo una *política* que busca crear una esfera pública democrática y vital. En mi libro *From Urbanization to Cities*, como en otros trabajos, he señalado las distinciones, cuidadosas pero cruciales, existentes entre los tres ámbitos societarios: lo social, lo político y el Estado. Lo que la gente hace en sus casas, qué amistades tienen, los estilos de vida comunitarios que ponen en

práctica, la manera en la que se ganan la vida, su comportamiento sexual, los objetos culturales que consumen, y los arrebatos y el éxtasis que experimentan en la cima de las montañas, todas estas actividades necesarias material y personalmente pertenecen a lo que denomino la esfera *social* de la vida. Familias, amigos y acuerdos de vida en comunidad son parte de la esfera social. Dejando a un lado las preocupaciones por cuestiones de derechos humanos, no es labor de nadie ponerse a juzgar qué tipo de actividades sexuales realizan adultos con capacidad de consentir, las aficiones que prefieren, los tipos de amigos que adoptan o las prácticas espirituales que puedan elegir. Aunque muchos de estos aspectos de la vida interactúan unos con otros, ninguno de estos aspectos *sociales* de la vida humana pertenece propiamente a la esfera *pública*, la cual yo identifico explícitamente con la *política* en armonía con el significado helénico de la palabra. Al crear una nueva política basada en la ecología social, nos ocupamos de lo que la gente hace en la esfera pública o política.

El municipalismo libertario no es un sustituto de las múltiples dimensiones de la vida cultural o incluso de la privada. Aunque una vez que los individuos abandonan el ámbito social y penetran en la esfera pública, precisamente es el municipio con el que se relacionan de manera directa. Tampoco hay duda de que el municipio suele ser el lugar en el que se desarrolla una gran cantidad de vida social de manera existencial —escuela, trabajo, diversión y placeres sencillos como caminar, montar en bici y cualquier entretenimiento en sí mismo— que no elimina los rasgos distintivos de esta singular esfera de la vida. Como proyecto de participación en la esfera pública, el municipalismo libertario apela a la presencia radical en la comunidad, que aborde la cuestión de quién debería ejercer el poder en el estricto sentido del término; de hecho, es una cultura política que realmente busca reempoderar al individuo y agudizar su sensibilidad como ciudadano activo.

El concepto de ciudadanía ha sufrido una seria erosión gracias a la reducción de los ciudadanos a meros «votantes» de jurisdicciones estatistas, o «contribuyentes» que sostienen las

instituciones estatales. Reducir aún más la ciudadanía a la «individualidad» (calidad personal) —o hacer el concepto si cabe más etéreo al hablar de un insustancial «ciudadano del mundo»— es reaccionario. La historia ha necesitado milenios para articular el concepto de ciudadano como sujeto competente y autónomo para la reestructuración democrática de la política. Durante la Revolución francesa, el término *citoyen* fue utilizado precisamente para superar la degradación a meros «súbditos» de los Borbones del estatus social de los individuos. No olvidemos que los revolucionarios del último siglo, de Marx a Bakunin, se referían a sí mismos como «ciudadanos» mucho antes de que lo reemplazasen por el apelativo «camarada».

No debemos perder de vista el hecho de que el concepto de ciudadano culmina la transformación de la población tribal étnica —sociedades estructuradas alrededor de factores biológicos como los lazos familiares, las diferencias de género y grupos de edad— en una comunidad secular, racional y humana. De hecho, gran parte de la guerra nacionalsocialista contra el «cosmopolitismo judío» era una guerra étnicamente nacionalista (*völkisch*) contra el ideal ilustrado del *citoyen*. Es por ello que fue precisamente el «sujeto leal» despolitizado —y, de hecho, animalizado—, en lugar del sujeto ciudadano, lo que los nazis incorporaron a su imagen racial del *Volk* alemán, una criatura abyecta definida por su estatus del jerárquico *Führerprinzip*[1] de Hitler. En el momento en el que la ciudadanía deje de tener contenido debido al colapso de su realidad política existencial o, igual de insidioso, debido a la evolución de su desarrollo histórico en una simple metáfora «planetaria», habremos recorrido ya un largo trecho en el camino de la aceptación del barbarismo que el sistema capitalista potencia con determinadas versiones heideggerianas de la ecología.

Para aquellos que basan sus críticas al municipalismo libertario sobre los argumentos de que la polis griega estaba viciada por «la exclusión de mujeres, esclavos y extranjeros», les diría

1. Principio de liderazgo. *(N. de la E.)*

que nunca debemos olvidar que los municipalistas libertarios también son comunistas libertarios, que obviamente se oponen a la jerarquía, y esto incluye el patriarcado, la esclavitud y la servidumbre. Resulta que, de hecho, la polis griega no es ni un ideal ni un modelo para nada, excepto tal vez para Rousseau y su profunda admiración por Esparta. El modelo que posee mayor significado para la tradición democrática es la polis ateniense cuyas estructuras democráticas describo a menudo. En el contexto del municipalismo libertario, dicho ejemplo nos provee la evidencia de que un pueblo, durante cierto tiempo, pudo establecer y mantener de manera propia y consciente una democracia directa, pese a la existencia de la esclavitud, el patriarcado y las desigualdades de clase y económicas, los comportamientos agresivos e incluso el imperialismo, todo lo cual existió a lo largo de la historia de la antigua civilización mediterránea. Pero lo que debemos buscar en dicho ejemplo es lo que es nuevo e innovador en un periodo histórico, incluso si identificamos y reconocemos las continuidades con las estructuras sociales que prevalecieron en el pasado.

De hecho, si obviamos la hipostatización[2] que de las borrosas tradiciones de los pueblos neolíticos hacen Marija Gimbutas, Riane Eisler y William Irwin Thompson, nos resultará bastante difícil encontrar cualquier tradición que no fuese más o menos patriarcal. Rechazar todas las sociedades patriarcales como orígenes del estudio institucional significaría que debemos abandonar no solo la polis ateniense sino también las comunas medievales libres y sus confederaciones, el movimiento de los *comuneros* del siglo XVI en España, las secciones revolucionarias del París de 1793, la Comuna de París de 1871, e incluso las colectividades anarquistas de 1936-1937. Debemos tener en cuenta que todos estos acontecimientos y su desarrollo institucional estaban viciados en mayor o menor medida por los valores patriarcales.

2. La *hipóstasis* (hipostatización) es un proceso por el que se «sustantifica» una propiedad, relación o atributo abstracto que, por sí mismo, no es en modo alguno sustancia. *(N. de la T.)*

Los municipalistas libertarios no ignoran estas limitaciones históricas tan reales; tampoco su municipalismo libertario está basado en ningún «modelo» histórico. Ningún municipalista libertario considera que la sociedad y las ciudades actualmente existentes pueden ser transformadas súbitamente en una sociedad de democracia directa y racional. La transformación revolucionaria que buscamos es una transformación que requiere educación, la formación de un movimiento y la paciencia para lidiar con las derrotas. Como he enfatizado una y otra vez, una práctica municipalista libertaria comienza, como mínimo, con un intento de agrandar la libertad local a expensas del poder estatal. Y lo hace mediante el ejemplo, la educación, y la participación de la esfera pública (es decir, en las elecciones locales o en asambleas extralegales), donde el diálogo y las ideas que pueden desarrollarse entre la gente corriente abren la posibilidad de una práctica viva y real. En resumen, el municipalismo libertario incluye una política vibrante y vívida en el mundo real para cambiar tanto la sociedad como la consciencia pública. Intenta forjar un movimiento que no se limitará a evitar a hurtadillas y huir de manera cobarde del conflicto, sino que entrará en confrontación directa con el Estado y la burguesía.

Es importante tener en cuenta que este llamamiento a una nueva política de la ciudadanía en modo alguno intenta obviar conflictos sociales auténticamente reales, como tampoco apela a la neutralidad de clase. La realidad es que «la gente» a la que invoco no incluye al Chase Manhattan Bank, a la General Motors, a ningún otro explotador de clase ni a saqueadores económicos. La «gente» a la que me refiero es la humanidad oprimida, que, si desea acabar con la opresión, debe eliminar las raíces compartidas de la opresión del conjunto de la misma.

No podemos ignorar los intereses de clase mediante su subsunción y absorción por otros intereses que atraviesan clases sociales. Pero en nuestra época se ha exagerado tanto la particularización que, actualmente, cualquier lucha compartida debe sobrepasar no solo las diferencias en clase, género, etnicidad, «y otros problemas», sino que debe hacer lo mismo con el nacionalismo, el fanatismo religioso y las identidades basadas en nimias

distinciones de estatus. El papel del movimiento revolucionario durante dos siglos ha sido el de enfatizar nuestra humanidad *compartida* precisamente frente a las clases y estatus grupales dirigentes que Marx, pese a diferenciar y señalar al proletariado como hegemónico, consideraba como una «clase universal». Tampoco todas las «imágenes» que la gente tiene de ella misma por clases, géneros, razas, nacionalidades y grupos culturales racionales o humanos evidencian una consciencia o poseen una forma deseable desde un punto de vista radical. *A priori* no hay razón alguna por la cual la *différance* como tal no pueda enredarnos y paralizarnos dentro de nuestra «particularidad» múltiple y autolimitada, al estilo posmodernista de Derrida.[3] De hecho, actualmente, en una época en la que las divisiones regionalistas y pueblerinas entre los oprimidos han sido seccionadas hasta porciones microscópicas, para un movimiento revolucionario es más importante que nunca identificar y señalar firmemente los orígenes comunes de la opresión como tal, y hasta qué punto la mercantilización, y en particular el capitalismo global, los ha universalizado.

Las deformaciones del pasado fueron creadas sobre todo por la famosa «cuestión moral», en particular por la explotación de clase, que podría haber sido remediada en gran medida por los avances tecnológicos. En resumen, eran sociedades de la escasez, aunque no eran solo eso. Debe crearse una nueva sensibilidad ecológica, del mismo modo que se crean nuevos valores y relaciones; y, aunque de manera parcial, esto se puede lograr mediante la superación de la necesidad económica, independientemente de cómo se interprete dicha necesidad. No debería existir duda alguna de que la exigencia del fin de la explotación económica debe ser un elemento central en cualquier programa y movimiento de la ecología social, que son parte de la tradición ilustrada y de sus resultados revolucionarios.

3. Jacques Derrida (1930-2004) fue un filósofo francés de origen argelino, conocido particularmente gracias a su trabajo en el desarrollo de un modelo de análisis semiótico conocido como deconstrucción. Es una de las principales figuras del posestructuralismo y la filosofía posmoderna. *(N. de la T.)*

La esencia de la dialéctica es ir siempre en busca de lo que es nuevo en cualquier acontecimiento: en particular, para los objetivos de este análisis, la identificación como grupos específicos de poblaciones que pertenecen a clases diferentes en función de su especificidad, como las mujeres oprimidas, la gente de color,[4] incluso las clases medias, así como las subculturas definidas por orientaciones sexuales y estilos de vida. Hacer distinciones particularistas (creadas en gran medida por el orden social existente) hasta el punto de separar las poblaciones oprimidas en supuestas «diversidades» —de hecho, en meras «identidades»— alimenta las tendencias individualistas de nuestra época eliminando con ello cualquier posibilidad de acción social colectiva y cambio revolucionario.[5]

Para examinar realmente qué está en juego en el municipalismo, confederalismo y ciudadanía, así como las distinciones entre lo social y lo político, debemos colocar estas ideas en un contexto histórico en el que podamos situar el significado de la ciudad (concebida adecuadamente como algo distinto de la megalópolis), el ciudadano, y la esfera política de la condición humana.

La experiencia histórica atrapada en la inmovilidad de la repetición eterna comenzó a progresar más allá de la concepción de un mero ciclo temporal, y a transformarse en una historia creadora, desde el momento en que la inteligencia y la sabiduría —más concretamente la razón— comenzaron a participar de los asuntos humanos. A lo largo de cien mil años

4. Esta expresión y su supuesta corrección política a la hora de aludir a las personas racializadas ha pasado por numerosos debates en las últimas décadas. En todo caso, hemos optado por mantenerla tal y como figuraba en el original *(N. de la E.)*

5. Afirmaciones como esta, que se repiten a lo largo de los textos de este libro, pueden generar confusión respecto a los posicionamientos de Bookchin en relación, por ejemplo, a las luchas feministas o antirracistas. Bookchin le dio al feminismo y la crítica del patriarcado un papel central en su producción teórica, y fue militante de colectivos antirracistas como el CORE. Sin embargo, parece que en sus últimos años consideró —no entramos a valorar aquí si acertadamente o no— que en torno a las políticas identitarias, se estarían construyendo espacios de separación más que de unión entre sectores oprimidos. *(N. de la E.)*

más o menos, el *Homo sapiens* superó la lentitud de sus primos más salvajes, los neandertales, y participó como un agente cada vez más activo del mundo que le rodeaba, tanto para poder cubrir sus necesidades más complejas (materiales e ideológicas), como para alterar dicho medioambiente gracias al uso de herramientas y, sí, de racionalidad instrumental. La vida se hizo más larga, más segura, y la cultura comenzó a desarrollar más rasgos estéticos y las comunidades humanas, con sus diferentes niveles de su desarrollo, empezaron a intentar definir y resolver los problemas de libertad y consciencia.

Las condiciones necesarias para la libertad y la consciencia —o precondiciones, como fueron denominadas por los socialistas de todas las tendencias durante el último siglo y medio—, implicaron avances tecnológicos que, en una sociedad racional, *podrían* emancipar a la gente de las necesidades y preocupaciones de carácter animal, como el autosustento. Dichas condiciones permitirían agrandar la esfera de la libertad, superando las constricciones impuestas por las preocupaciones en torno a la necesidad material y, en la medida de lo posible, situando el conocimiento sobre una base racional, sistemática y coherente. Todo ello incluye la emancipación de la humanidad misma respecto a las todopoderosas creaciones teístas —en particular, la *mitopoiesis*,[6] el misticismo, el antirracionalismo y el miedo a los demonios y las deidades—, fruto de su propia imaginación, formuladas habitualmente por chamanes y curas —así como por apologistas de la jerarquía, para su utilización y fines particulares— y pensadas para provocar sumisión e inmovilismo frente a los poderes sociales existentes.

Que no hayan existido nunca las condiciones necesarias y suficientes para esta emancipación en una relación «individuada» ha proporcionado combustible para los ensayos de Cornelius Castoriadis acerca de la omnipotencia del «imaginario social», el nihilismo elemental de Theodor Adorno y el de los anarcocaóticos que, de una u otra manera, han degradado los ideales de la

6. Género narrativo en el que el autor crea no solo una historia sino también toda una mitología particular. *(N. de la T.)*

Ilustración y las formas clásicas de socialismo y de anarquismo. El descubrimiento de la flecha no produjo un cambio automático del «matriarcado» al «patriarcado», tampoco el descubrimiento del arado provocó un cambio automático del «comunismo primitivo» a la propiedad privada, como suponían los antropólogos evolutivos del siglo XIX. De hecho, crear este tipo de relaciones «individuadas» entre los desarrollos culturales y tecnológicos devalúa cualquier debate de la historia y del cambio social, un rasgo trágico de la simplificación acometida por Friedrich Engels de las ideas de su mentor.

De hecho, la evolución social es muy desigual y compleja. También resulta significativo que, igual que la evolución natural, sea tan despilfarradora a la hora de producir una enorme diversidad de formas sociales y de culturas, las cuales, a menudo, resultan inconmensurables en sus detalles. Si en lugar de identificar la importante cadena de semejanzas que conducen a la humanidad a alcanzar un estadio de desarrollo altamente creativo, nuestro objetivo consiste en remarcar las enormes diferencias que separan una sociedad de otra —en los términos de lo que Castoriadis considera la obligación de «una "dialéctica racional" de la historia»—, concluiremos en qué medida «los aztecas, los incas, chinos, japoneses, mongoles, hindúes, persas, árabes, bizantinos y europeos occidentales, más todos aquellos que podrían ser enumerados a partir de otras culturas»[7] no se parecen unos a otros, incluso en el terreno de la razón. Es más, es imperdonable meter todas estas civilizaciones en el mismo saco —sin criterio ni consideración alguna por el lugar temporal que ocuparon o por sus antecedentes sociales—, obviando hasta qué punto pueden ser inferidas dialécticamente unas de otras, o sin dar explicación alguna de *por qué* y de qué manera difieren entre sí. Si nos centramos completamente en la peculiaridad de las culturas singulares, el curso de la civilización es reducido a una secuencia de inferencias que se ciñe al nominalismo que

7. Cornelius Castoriadis: *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Oxford University Press, Nueva York, 1991, p. 63, bit.ly/302AAFc (última consulta: julio del 2019).

Stephen Jay Gould aplicó a la evolución orgánica, al punto que aquella «autonomía» tan apreciada por Castoriadis puede ser desestimada como una «norma» puramente subjetiva, sin que, en un mundo posmoderno de equivalencias intercambiables, tenga más valor que las «normas» autoritarias de jerarquía.

Pero si exploramos los desarrollos existenciales mismos que nos conducen a la liberación de la pesada carga de trabajo y a la liberación de todas las formas de opresión, encontramos que *hay* una historia que contar de progresos racionales, sin necesidad de partir de teleologías que predeterminen dicha historia y sus tendencias. Si podemos poner en los factores materiales el énfasis que merecen, sin reducir a estrictas respuestas automáticas los cambios culturales que se producen ante los cambios tecnológicos —y sin enmarcar las amplia diversidad de sociedades existentes en una secuencia de «estadios del desarrollo» casi de carácter místico—, entonces podemos hablar de manera inteligible de los evidentes avances realizados por la humanidad desde el estadio animal. Todo ello, fuera del «eterno anacronismo» de las culturas relativamente estancadas, de los lazos de sangre o las relaciones de género y edad como base para la organización social, y fuera también de la imagen del «extranjero» sin vínculos familiares con otros miembros de la comunidad —«inorgánico», por utilizar el término de Marx— y, en consecuencia, sujeto a un tratamiento arbitrario más allá del alcance de los derechos y deberes consuetudinarios definidos más por la tradición que por la razón.

Tan fundamental como fue el desarrollo de la agricultura, la tecnología y la vida en los poblados para impulsar este momento de la emancipación humana, el surgimiento de la ciudad fue el factor de mayor importancia en la liberación de los pueblos de los lazos meramente étnicos de solidaridad, aportando la razón y la secularidad, pese a lo rudimentario que pudiera ser en este momento, a los asuntos humanos. Solo gracias a esta evolución, segmentos de la humanidad pudieron reemplazar la tiranía de costumbres estúpidas y mecánicas por un *nomos* definible y condicionado racionalmente, en el que la idea de justicia pudo comenzar a reemplazar la «venganza de sangre» tribal, hasta

que fue reemplazada por la idea de libertad. Hablo del *surgimiento* de la ciudad porque, pese a que el desarrollo de esta aún debe completarse, sus momentos en la historia constituyen una dialéctica discernible que abrió un reino emancipatorio en el cual los «extranjeros» y la «gente» podían reconstituirse como ciudadanos: seres seculares y completamente racionales que, en grados diversos, nos acercaron la *potencialidad* de la humanidad para convertirse en personas racionales, totalmente individuadas y completas.

Además, la ciudad ha sido la esfera originaria y auténtica de la política democrática —en el sentido helénico del término— y de la civilización, pero no del Estado, como he enfatizado una y otra vez. Lo que no equivale a afirmar que no hayan existido las ciudades-Estado. Pero la democracia, concebida como el ámbito de creación de la política directa, implica un compromiso con la creencia de la Ilustración de que todos los seres humanos «ordinarios» son potencialmente competentes como para gestionar colectivamente sus asuntos políticos, un concepto crucial —dejando a un lado todas sus limitaciones— del pensamiento, la tradición democrática y, más radicalmente, de aquellas secciones parisinas de 1793 que reconocieron la igualdad entre hombres y mujeres. En estos momentos cruciales de desarrollo de los acontecimientos políticos, sobre los que se construyen, a menudo de manera consciente, los progresos posteriores y se superan los límites anteriores, la ciudad se convirtió en algo más que una esfera singular para el desarrollo de la vida humana y la política; y el municipalismo —el *civismo*, lo que posteriormente los revolucionarios franceses identificarían con *patriotismo*— se transformó en algo más que una expresión de amor al país. Incluso en 1793, cuando los demagogos jacobinos le insuflaron connotaciones chovinistas, el «patriotismo» significaba que el «patrimonio nacional» no era «propiedad del rey de Francia», sino que, en efecto, ahora Francia le pertenecía a *todo* el pueblo.

Según avanzó el tiempo, la ciudad paso a ser concebida como el destino sociocultural de la humanidad, un lugar donde, a finales de la era romana, no había «extranjeros» ni «pueblo» en

un sentido étnico: para la Revolución francesa no existían ni costumbres ni demoníacas irracionalidades, sino más bien *citoyens* que vivían en terreno libre, se organizaban ellos mismos en asambleas discursivas y anticipaban cánones de secularidad y *fraternité* o, en términos más generales, solidaridad y *philia*, con la esperanza de que estuviesen guiados por la razón. Más aún, la tradición revolucionaria francesa era profundamente confederalista hasta que nació la república jacobina, la cual barrió las secciones parisinas así como el ideal de una *fête de la fédération*. Hay que leer el relato de Jules Michelet de la Revolución francesa para comprender hasta qué punto, entre 1790 y 1793, el civismo se identificaba con la libertad municipal y la *fraternité* con las confederaciones locales, de hecho, con una «república» de confederaciones. Debemos explorar los esfuerzos de Jean Varlet y los militantes del Évêché del 30 y el 31 de mayo de 1793, para comprender cómo de cerca llegó a estar la Revolución de construir, durante la insurrección del 2 de junio, la deseada comuna de comunas confederada, que persistió en la memoria histórica de los *fédérés* parisinos, tal y como se denominaron ellos mismos en 1871.

Por ello, permitidme que remarque que la política del municipalismo libertario no es una mera estrategia para la emancipación humana; es una concordancia rigurosa y ética de medios y fines (de instrumentos, por decirlo de alguna manera) con objetivos históricos, que implican un concepto de la historia como algo más que meras crónicas o un disperso archipiélago de encapsulados «imaginarios sociales».

La *civitas*, a escala humana y estructurada democráticamente, es el hogar en potencia de una *humanitas* universal. Es la esfera que abre la puerta a la reflexión racional, a la toma de decisiones discursiva y a la secularidad en los asuntos humanos. Nos habla a lo largo de los siglos, desde la magnífica oración funeraria de Pericles hasta las terrenales y cercanas, sorprendentemente familiares y eminentemente seculares, sátiras de Aristófanes, cuyos trabajos demuelen el énfasis de Castoriadis en el *mysterium* y lo «acabado» de la polis ateniense para la mente moderna. Ningún lector de las crónicas de la humanidad occidental

puede ignorar que lo único que debería ser denominado *historia* es relación deductiva de la dialéctica racional que subyace a la acumulación de meros eventos y que revela el despliegue de la potencialidad humana para la universalidad, la racionalidad, la secularidad y la libertad. Esta historia, hasta los acontecimientos cumbre en determinados momentos del desarrollo sobre los que se construirán las posteriores civilizaciones, está anclada en la evolución de la esfera pública secular, en la *política*, en el surgimiento de la ciudad racional —institucional, creativa y comunalmente—. Tampoco puede excluirse la imaginación de la historia, pero es una imaginación que debe ser definida por la razón. Porque no puede haber nada más peligroso para una sociedad, en realidad para el mundo actual, que el tipo de imaginación desabrida en la que la razón no tiene un papel, que tan fácilmente se presta para la marchas de Núremberg, las manifestaciones fascistas, la idolatría estalinista y los campos de exterminio.

En vez de refugiarnos en la inmovilidad, el misticismo y en apelaciones al cambio puramente personales, debemos explorar de manera conjunta los modelos de instituciones que se requerirán en una sociedad ecológica y racional, el tipo de política que deberíamos poner en práctica de manera adecuada, y de hecho, el movimiento político necesario para lograr dicha sociedad. La ecología social y su política —el municipalismo libertario— buscan exactamente hacer esto: institucionalizar la libertad y guiarnos hacia un futuro humano y ecológico, uno que hará realidad la promesa incumplida de la ciudad dentro de la historia.

Septiembre, 1995

NACIONALISMO Y «CUESTIÓN NACIONAL»

Una de las cuestiones más preocupantes a las que se enfrenta la izquierda (sin importar cómo la defina cada cual) es el papel desempeñado por el nacionalismo en el desarrollo social y en las demandas populares de identidad cultural y soberanía política. Para la izquierda del siglo XIX, el nacionalismo era primordialmente visto como un asunto europeo, que implicaba la consolidación de los Estados nación en el corazón del capitalismo. Solo de manera secundaria, como mucho, se podía visualizar como la lucha antimperialista y presuntamente anticapitalista en la que se convertiría en el siglo XX.

Esto no significa que la izquierda del siglo XIX apoyase las depredaciones imperialistas en el mundo colonial. Con la entrada del siglo XX, casi ningún pensador radical serio consideraba que fuesen una bendición los intentos de las potencias coloniales de sofocar los movimientos de autodeterminación de las áreas colonizadas. La izquierda se burlaba de ellos y de manera habitual denunciaba las arrogantes afirmaciones de las potencias europeas de que llevaban el «progreso» a las áreas bárbaras del mundo. Las opiniones de Marx sobre el imperialismo pueden haber sido ambiguas, pero nunca careció de una genuina aversión a las aflicciones sufridas por los pueblos sometidos a los imperialistas. Por su parte, los anarquistas casi siempre se mostraron hostiles y

rechazaron la afirmación europea de ser el faro de la civilización del mundo.

Pero aunque a finales del siglo XIX la izquierda denostase universalmente las afirmaciones civilizatorias de los imperialistas, en general se consideraba el nacionalismo como un asunto debatible y defendible. La «cuestión nacional», por utilizar la expresión tradicional de dichos debates, fue el sujeto de profundas disputas, en lo que respecta por lo menos a las tácticas utilizadas. Pero de manera generalizada, la izquierda no consideraba el nacionalismo —y consideraba los Estados nación como su culminación—, como la distribución definitiva del futuro de la humanidad en una sociedad colectivista o comunista. De hecho, el único principio en el que la izquierda de antes de la Primera Guerra Mundial y la del periodo de entreguerras estuvieron de acuerdo fue en la creencia de su compartida humanidad sin importar la pertenencia a distintos grupos culturales, étnicos o de género, y sus afinidades complementarias en una sociedad libre como seres humanos racionales, poseedores de la capacidad de cooperación, de la voluntad de compartir los recursos materiales y de un uso ferviente de la empatía. *La Internacional*, el himno compartido por igual por socialdemócratas, socialistas y anarquistas hasta la Revolución bolchevique e incluso tras ella, finalizaba con un vibrante llamamiento que afirmaba que «el género humano *es* la Internacional».[1] La izquierda señaló al proletariado internacional como el agente histórico que provocaría el cambio social moderno, y no en virtud de su especificidad como clase o su particularidad como componente de la sociedad capitalista en desarrollo, sino en virtud de su *necesidad* de lograr la universalidad para así poder abolir las sociedad de clases, es decir, dirigido por la necesidad de eliminar la esclavitud salarial mediante la abolición de la esclavitud como tal. El capitalismo había empujado la histórica «cuestión social»

1. Esta versión en español se usó hasta la Segunda República, y es la que han mantenido el Partido Comunista de España y el Partido Comunista de los Pueblos de España. La hemos escogido porque es la que conserva la expresión a la que se refiere el autor. *(N. de la T.)*

de la explotación humana hasta su forma final y más avanzada. «En la lucha final», así resonaba *La Internacional*, cargada de un sentido de compromiso universalista, un sentido que ningún movimiento revolucionario podría ignorar sin subvertir las posibilidades de avanzar de una «prehistoria» de bárbaros intereses de clase a la «historia auténtica» de una humanidad totalmente emancipada.

A grandes rasgos, esta era la perspectiva compartida por la izquierda de antes de la guerra y la del periodo de entreguerras, en particular la de sus diferentes tendencias socialistas. La primacía que los anarquistas le han otorgado históricamente a la abolición del Estado, el agente por excelencia de la coacción jerárquica, condujo directamente a que se denigrasen el Estado nación y el nacionalismo en general, no solo porque el nacionalismo divida territorial, cultural y económicamente a los seres humanos, sino porque sigue la estela del Estado moderno y lo justifica ideológicamente.

Una de las preocupaciones de esto es la tradición internacionalista y el papel tan pronunciado que desempeñó en la izquierda del siglo XIX y durante la primera mitad del XX, y su mutación a «cuestión» altamente problemática, analizada con particular profundidad en los escritos de Rosa Luxemburg y Lenin. No es una «cuestión» carente de importancia, la tiene y mucha. Solo tenemos que pararnos a considerar la profunda confusión que de hecho la rodea —y en la que el nacionalismo salvajemente fanatizado subvierte la tradición internacionalista de la izquierda— para reconocer la importancia que tiene. El auge de los nacionalismos que explotan las diferencias raciales, religiosas y las diferencias entre tradiciones culturales, entre seres humanos, incluyendo las más triviales diferencias lingüísticas, casi tribales, por no hablar de las diferencias en identidad de género, orientación sexual, señala la descivilización de la humanidad.

Pero lo que resulta particularmente inquietante es que la izquierda no siempre haya considerado los nacionalismos como un modelo de medidas regresivas. La izquierda moderna, como la actual, demasiado a menudo abraza

acríticamente la enseña de la «liberación nacional», un eslogan del que se han hecho eco todos los estratos de la izquierda sin pararse a tener en cuenta el ideal básico expresado en la Internacional. Los llamamientos a la identidad «tribal» acentúan de manera irritante las características particulares de un grupo determinado, para obtener electorado, un esfuerzo con el que se niega el espíritu de la Internacional y el tradicional internacionalismo de la izquierda. El significado mismo del nacionalismo y la naturaleza de su relación con el estatismo ponen sobre la mesa conflictos para los que la izquierda se encuentra carente de ideas y de propuestas, aparte de apelar a la «liberación nacional».

Si los miembros de la izquierda de nuestros días pierden toda posible memoria de una izquierda internacionalista de otros tiempos —por no hablar de la conciencia sobre la evolución de la historia humana desde su contexto animal, su desarrollo a lo largo de milenios escapando de los hechos biológicos como la etnicidad, el género y la diferencia de edad, hacia unas afinidades auténticamente sociales basadas en la ciudadanía, la igualdad y un sentido universal de humanidad común—, se habrá puesto en peligro el magnífico papel asignado a la razón por la Ilustración. Sin un modelo de asociación humana que pueda resistir y que esperemos pueda ir más allá del nacionalismo en todas sus variantes populares —ya sea porque adopte la forma de la izquierda reconstituida, de nueva política, de socialismo libertario, de humanidad renacida, de ética de la complementariedad—, aquello que podemos legítimamente llamar civilización —a saber, el espíritu humano en sí mismo— perfectamente podría extinguirse mucho antes de que nos veamos superados por las crecientes crisis ecológicas, la guerra nuclear o, en términos más generales, una barbarie cultural comparable solo a los periodos más destructivos de la historia. Por ello, en vista del creciente nacionalismo de nuestros días, pocas iniciativas podrían ser más importantes que examinar la naturaleza del nacionalismo y volver a entender la denominada «cuestión nacional» como lo ha hecho la izquierda en sus diferentes formas a lo largo de los años.

Una perspectiva histórica

El nivel de desarrollo humano en gran parte puede ser calibrado en la medida en que la gente es consciente de su unicidad compartida. De hecho, la libertad personal consiste, considerablemente, en nuestra capacidad de escoger amigos, compañeros, socios y personas afines sin tener en cuenta sus diferencias biológicas. Lo que nos hace *humanos*, a parte de nuestra capacidad para razonar y discernir en un amplio plano de generalizaciones —asociarnos en instituciones sociales mutables, trabajar cooperativamente y desarrollar una sistema de comunicación altamente simbólico—, es el conocimiento compartido de nuestra *humanitas*. Las memorables palabras de Goethe, tan características de la mente ilustrada, siguen persiguiéndonos como un criterio necesario para mantener nuestra humanidad: «Pero hay un escalón en el que desaparece totalmente, y en el que uno se encuentra, hasta cierto punto, y en el que la dicha o el infortunio de la nación vecina se sienten como si le acaeciesen a la propia».[2]

Si Goethe estableció con estas palabras un estándar de la auténtica humanidad —y seguramente podemos exigirle a los seres humanos más que mera empatía por su «propia gente»—, las primeras etapas de la humanidad eran menos humanas que dicho estándar. Pese a que, en un momento dado, una lunática tendencia dentro del movimiento ecologista hizo un llamamiento a «regresar a la espiritualidad del Pleistoceno»,[3] es bastante probable que, una vez puesta en práctica, todos sus

2. Goethe citado en Bertram D. Wolfe: *Three Who Made a Revolution: A Biographical History*, 3.ª ed. rev., The Dial Press, Nueva York, 1961, p. 578 [en castellano: Gottfried von Waldheim: «La ideología política de Goethe», *Revista de Estudios Políticos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1950, p. 141, n. 14].
3. Se refiere aquí a Paul Shepard (1925-1996), ambientalista de la corriente de la ecología profunda, y que afirmaría que los seres humanos somos fundamentalmente «seres del Paleolítico». Una de las obras más conocidas de Shepard es *Coming Home to the Pleistocene*, de la cual no nos consta ninguna edición en castellano. *(N. de la E.)*

seguidores hubiesen considerado que dicha «espiritualidad» les resultaba bastante desalentadora. En las eras prehistóricas, marcadas por las organizaciones sociales estructuradas en hordas o tribus, los seres humanos, «espiritualmente» —o como queramos considerarlo—, eran en primer orden y de manera principal los miembros de la familia inmediata, el siguiente orden de reconocimiento era como miembros de la horda y, por último, de una tribu. Lo que determinaba la pertenencia a cualquier cosa que fuese más allá del propio grupo familiar, era una extensión del lazo de familiaridad: como miembros de una determinada tribu estaban unidos socialmente unos a otros, por relaciones de sangre reales o ficticias. Este «juramento de sangre», así como otros «factores biológicos» como el género y la edad, definían los derechos de cada uno, las obligaciones y, de hecho, la propia identidad en la sociedad tribal.

Podemos decir más aún; muchas, tal vez la mayoría de las bandas o grupos tribales, consideraban como humanos solo a aquellos con los que compartían el «juramento de sangre». De hecho, la tribu a menudo se refería a sí misma como «*la* gente», una denominación con la que afirmaban la pretensión de constituir exclusivamente la humanidad. Las otras personas fuera del círculo mágico de los lazos de sangre reales o míticos eran «extranjeros» y, en consecuencia, de alguna manera no eran seres humanos. Incluso entre los pueblos que compartían rasgos culturales y lingüísticos comunes, el «juramento de sangre» y la utilización de la categoría «la gente» para designarse a ellos mismos, era un factor que a menudo enfrentaba una tribu contra otra que hiciera las mismas afirmaciones respecto a dicha exclusividad, arrogándose la consideración de serlo.

Las sociedades tribales, de hecho, se mostraban recelosas en extremo frente a cualquiera que no fuese uno de sus propios miembros. En muchas zonas, antes de que los extranjeros pudieran cruzar un límite territorial, de manera sumisa y paciente debían esperar una invitación de parte de uno de los ancianos o del chamán de la tribu, que reclamaba como propio el territorio antes de poder dar el permiso. Sin dicha hospitalidad que, en general, se concebía como una virtud casi religiosa,

cualquier extranjero arriesgaba la vida y sus extremidades al penetrar en un territorio enemigo, por lo que el hospedaje y la comida solían venir precedidos de actos rituales de confianza o buenas intenciones. El apretón de manos moderno puede haber tenido origen en una expresión simbólica de que la mano derecha no portaba ningún arma.

Pese a que los euroestadounidenses de clase media de nuestros días le otorgan a los «aborígenes ecológicos» un estatus elevado casi de culto, al presuponerles un carácter aparentemente pacífico, la guerra era endémica tanto entre nuestros antepasados prehistóricos como en las posteriores comunidades. Cuando los grupos de cazadores y forrajeros sobrexplotaban la caza dentro de su territorio, como de hecho sucedía a menudo, solían mostrarse bastante dispuestos a invadir la zona de los grupos vecinos y reclamar como propios los recursos de dichos grupos.

Con frecuencia, y tras el auge de las fraternidades de guerreros, la guerra adquirió atributos tanto culturales como económicos, de manera que los vencedores ya no solo derrotaban a sus «enemigos» reales o escogidos, sino que virtualmente los exterminaban, como atestigua la destrucción casi genocida de los indios hurones por parte de sus primos iroqueses con los que tenían lazos lingüísticos y culturales.

Si los principales imperios del antiguo Oriente Medio y Oriente conquistaron, pacificaron y subyugaron muchos y variados grupos étnicos y culturales, convirtiendo de esta manera pueblos ajenos en súbditos de monarquías despóticas, el surgimiento de la ciudad fue el factor individual más importante para la erosión del hermético mundo aborigen. El auge de la antigua ciudad, ya fuese democrática como Atenas o republicana como Roma, marcó el comienzo de una distribución social radicalmente nueva. A diferencia de los pueblos construidos sobre lazos familiares y de naturaleza provinciana que habían constituido el mundo tribal y rural, las ciudades occidentales se estructuraban cada vez más en función de la cercanía residencial y de los intereses económicos compartidos. Una «segunda naturaleza» de lazos sociales y culturales

humanistas, tal y como la describió Cicerón, empezó a reemplazar las formas anteriores de organización social, basadas en la «naturaleza primaria» de los lazos biológicos y de sangre, en los cuales los roles sociales y culturales de los individuos estaban anclados en su familia, clan, género y factores similares, más que en asociaciones de propia elección.

Etimológicamente, *política* deriva de la palabra griega *politika*, alude a una ciudadanía activamente involucrada, que formula las políticas de una comunidad o polis y que, en general, las ejecuta de manera habitual dentro del desarrollo del servicio público. Aunque la ciudadanía formal era un requisito para la participación en dichas políticas, polis como la democrática Atenas se enorgullecían de su apertura a los visitantes, en particular a los habilidosos artesanos y los cultos comerciantes de otras comunidades étnicas. En su famosa oración fúnebre, Pericles declaraba:

> *En los ejercicios de guerra somos muy diferentes a nuestros enemigos, porque nosotros permitimos que nuestra ciudad sea común a todas las gentes y naciones, sin vedar ni prohibir a persona natural o extranjera ver ni aprender lo que bien les pareciere, no escondiendo nuestras cosas aunque pueda aprovechar a los enemigos verlas y aprenderlas; pues confiamos tanto en los aparatos de guerra y en los ardides y cautelas, cuanto en nuestros ánimos y esfuerzo, los cuales podemos siempre mostrar muy conformes a la obra. Y aunque otros muchos en su mocedad se ejercitan para cobrar fuerzas, hasta que llegan a ser hombres, no por eso somos menos osados o determinados que ellos para afrontar los peligros cuando la necesidad lo exige.*[4]

Pero seguro que en tiempos de Pericles la generosidad ateniense seguía estando limitada a una idea ficticia, asociada en gran medida a unos antepasados comunes a sus ciudadanos,

4. Tucídides: *The Peloponnesian War*, libro 2.º, cap. 4 [en castellano: *Historia de la guerra del Peloponeso*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1986, p. 113].

aunque su importancia hubiese disminuido. No obstante, no es fácil ignorar el hecho de que la obra maestra dialéctica de Platón, *La República*, se desarrolla como un diálogo en el hogar de Céfalo, cuya familia eran extranjeros residentes en El Pireo, la zona portuaria de Atenas donde vivían la mayor parte de los extranjeros. Sin embargo, el diálogo en sí, el intercambio entre ciudadano y extranjero no se ve inhibido por ningún tipo de consideración de estatus.

Ya en su época, el emperador romano Caracalla convirtió en «ciudadanos» del imperio a todos los hombres libres de Roma, concediéndoles los mismos derechos jurídicos y universalizando de esta manera las relaciones humanas pese a las diferencias de idioma, etnicidad, tradición y lugar de residencia. La cristiandad, a pesar de todos sus errores, celebraba la igualdad de las almas de todo el mundo a ojos de Dios, un «igualitarismo» celestial que, combinado con la apertura a los extranjeros de las ciudades medievales eliminó, al menos teóricamente, los últimos atributos de los antepasados, la etnicidad y la tradición, utilizados para dividir a unos seres humanos de otros.

En la práctica, no hace falta decirlo, estos atributos persisten, y pueblos diversos han mantenido a lo largo de la historia una provincial lealtad a sus pueblos, localidades e incluso ciudades, contrarrestando los ideales poco convincentes de los romanos, y en particular de los cristianos, de una *humanitas* universal. En el plano jurídico, el unificado mundo medieval estaba fragmentado en incontables soberanías en manos de multitud de barones y aristócratas que limitaban los compromisos populares locales a un determinado señor o lugar y que, a menudo, enfrentaban entre sí a pueblos de distintos territorios pero con vínculos culturales o étnicos comunes. La Iglesia católica se opuso a estas soberanías regionales, no solo por razones doctrinales, sino también con el objetivo de expandir la autoridad papal sobre la cristiandad en su conjunto. En lo tocante al poder secular, monarcas caprichosos pero poderosos, como Enrique II de Inglaterra, intentaron imponer la «paz del rey» sobre grandes áreas territoriales, reprimiendo o conteniendo a los nobles enfrentados entre sí con diferentes grados

de éxito. Siguiendo este objetivo, el rey y el papa trabajaron en equipo para disminuir el provincianismo, incluso aunque se mintiesen y engañasen unos a otros en su lucha por el control de áreas cada vez mayores del mundo feudal.

Sin embargo, en muchas zonas de la Europa medieval los auténticos ciudadanos se involucraban profundamente en la actividad política clásica. Los burgueses de las democracias de las ciudades medievales eran, en esencia, maestros artesanos. Las tareas de sus gremios, o fraternidades vocacionales ricamente articuladas, no eran menos morales que económicas; de hecho, formaban la base estructural de una economía moral genuina. Los gremios no solo «controlaban»,[5] fijaban los «precios justos» y aseguraban que la calidad de los productos de sus miembros fuera elevada, participaban en las festividades religiosas con sus propios estandartes, ayudaban a financiar y construir edificios públicos, vigilaban por el bienestar de las familias de sus miembros fallecidos, recolectaban dinero para caridad, y formaban parte de las milicias en la defensa de la comunidad a la que pertenecían. Sus ciudades, en el mejor de los casos, conferían libertad a los siervos huidos, velaban por la seguridad de los viajeros y defendían de manera inflexible y tenaz sus libertades civiles. La eventual separación de las poblaciones urbanas entre ricos y pobres, entre los que disfrutaban de poder y los que no, y los «nacionalistas» que defendían la monarquía frente a la depredadora nobleza formaban en conjunto un complejo drama para el que no tenemos espacio aquí.

En diferentes momentos y lugares, algunas ciudades crearon formas de asociación que no eran ni naciones ni baronías parroquiales. Dichas asociaciones fueron confederaciones entre ciudades que duraron siglos como por ejemplo la Liga Hanseática; confederaciones cantonales como la de Suiza; y, más brevemente,

5. El autor hace aquí un juego de palabras con *police* y *policed* en el que además del sentido amplio de mantener el control sobre algo o vigilar, conlleva el que lo haga un cuerpo policial; en cierto modo las potestades de los gremios tenían un sentido similar al del control policial actual. *(N. de la T.)*

intentos de lograr confederaciones de ciudades libres como el movimiento de los *comuneros* españoles a principios del siglo XVI. No fue hasta el siglo XVII, en particular en la Inglaterra de Cromwell y la Francia de Luis XIV, que los impulsos centralistas empezaron a forjar naciones duraderas en Europa.

Permitidme que haga énfasis en que los Estados nación son *Estados*, no solo naciones. Su propio establecimiento significa la consolidación del poder en un aparato burocrático, centralizado y profesional que ejerce el monopolio social de la violencia organizada, y en particular bajo la forma de su ejército y policía. El Estado evita la autonomía de las localidades y provincias mediante la acción de su todopoderoso ejecutivo y, en los Estados republicanos, su aparato legislativo, cuyos miembros son elegidos o designados para representar un número determinado y fijo de «constituyentes». En los Estados nación, lo que solía ser un ciudadano en una localidad autónoma se desvanece en la anónima agregación de individuos que pagan una determinada cantidad de impuestos y reciben los «servicios» del Estado. La «política» en los Estados nación se delega en un cuerpo de relaciones de intercambio en el que los constituyentes en general intentan recuperar lo que han pagado en un mercado «político» de bienes y servicios. El nacionalismo, como una forma extendida de tribalismo, refuerza al Estado al otorgarle la lealtad de la población que comparte una base lingüística, étnica o de afinidad cultural, legitimándolo con ello, al proporcionarle una base de comunidades biológicas y tradicionales aparentemente universales. No fue el pueblo inglés el que creó Inglaterra, sino los monarcas ingleses y los gobernantes centralizadores, como también lo fueron los reyes franceses y sus burocracias las que forjaron la nación francesa.

De hecho, hasta que el Estado nación empezó a adquirir un nuevo vigor en el siglo XV, los Estados nación seguían siendo una novedad. Incluso cuando la autoridad centralizada basada en la comunidad lingüística comenzó a dar cobijo al nacionalismo a lo largo de Europa Occidental y de los Estados Unidos, aquel seguía enfrentándose a un destino incierto. El confederalismo se mantuvo como una alternativa viable al Estado

nación hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX. Tan tardíamente como en 1871, la Comuna de París hizo un llamamiento a todas las comunas de Francia para que se constituyesen como poder dual confederal en oposición a la recién creada Tercera República. Finalmente, fue el Estado nación quien resultó ganador en este complejo conflicto, ligando firmemente con ello el estatismo al nacionalismo. Ya a principios del siglo XX, los dos eran virtualmente indistinguibles entre sí.

El nacionalismo y la izquierda

Los teóricos y activistas de la izquierda lidian de maneras muy diferentes con el repertorio de problemas éticos e históricos que el nacionalismo presenta a la hora de construir una sociedad comunitaria y cooperativa. En el plano histórico, los primeros intentos de la izquierda por explorar el nacionalismo como un problema que obstruía la llegada de una sociedad libre y justa llegaron de parte de varios teóricos anarquistas. Pierre-Joseph Proudhon parece no haberse cuestionado jamás el ideal de solidaridad humana, aunque nunca negó el derecho de los pueblos a la singularidad cultural, ni siquiera el de romper cualquier tipo de «contrato social», una vez demostrado, claro está, que no estaba infringiendo los derechos de ningún otro pueblo. Aunque Proudhon detestaba el esclavismo —de manera sarcástica señaló que el Sur estadounidense «biblia en mano, cultiva la esclavitud», mientras que el Norte estadounidense «ya a comenzado a producir un proletariado»—, no fue hasta la guerra civil de 1861-1865 cuando reconoció de manera formal el derecho de la Confederación a separarse de la Unión.[6]

En general, la visión mutualista y confederalista de Proudhon le llevó a oponerse a los movimientos nacionalistas

6. P. J. Proudhon: carta a Dulieu, 30 de diciembre de 1860, *Correspondence*, vol. 10, p. 275, reeditado en Stewart Edwards (ed.): *Select Writtings of Pierre-Joseph Proudhon*, trad. Elizabeth Frazer, Anchor Books, Nueva York, 1969, p. 185.

en Polonia, Hungría e Italia. Sus ideas antinacionalistas se vieron diluidas en cierto modo por su propia francofilia, tal y como señaló posteriormente el socialista francés Jean Jaurès. Proudhon temía la formación de Estados nación poderosos cerca de las fronteras francesas. Pero también él, a su manera, era producto de la Ilustración. En sus escritos de 1862 afirmaba

> *…mi devoción por mi país nunca me hará sacrificar los derechos humanos en su nombre. Que el Gobierno de Francia cometa una injusticia para con otro pueblo, y yo me afligiré y protestaré tanto como esté en mi poder hacerlo; si es castigada por la fechoría de sus jefes, yo aplaudiré y diré desde el fondo de mi alma:* Merito haec patimur.[7]

Pese a su chovinismo galo, los «derechos del hombre» siguieron siendo lo primordial en la mente de Proudhon:[8]

> *¿Cree usted —escribió a Herzen— que es egoísmo francés, odio a la libertad, menosprecio por los polacos e italianos que hace que me burle y desconfíe de esta palabra de uso común que es nacionalidad, cuya utilización está tan manida y que hace que tantos sinvergüenzas como ciudadanos honestos digan tantas tonterías? Por el amor de Dios… no se ofenda tan fácilmente. Si lo hace, debería decirle lo que le he estado diciendo acerca de su amigo Garibaldi durante los últimos seis meses: «Un gran corazón pero sin cerebro».*[9]

7. P. J. Proudhon: *La Federation et l'unite en Italie*, 1862, pp. 122-125, en Stewart Edwards: *Selected Writtings*, *op. cit.*, pp. 188-189 [en castellano: *Escritos federalistas*, Akal, Barcelona, 2011, p. 160].
8. P. J. Proudhon: carta a Dulieu, *Correspondence*, *op. cit.*, pp. 275-276, reeditado en Stewart Edwards, *Selected Writings*, *op. cit.*, p. 185.
9. P. J. Proudhon: carta a Alexander Herzen, 21 de abril de 1861, *Correspondence*, vol. 11, pp. 22-24, reeditado en Stewart Edwards, *Selected Writtings*, *op. cit.*

El internacionalismo de Mijaíl Bakunin era tan enfático como el de Proudhon, aunque sus visiones estuvieron también marcadas por cierta ambigüedad. «Solo puede considerarse como un principio humano aquello que es universal y común a todos los hombres —escribió en su línea internacionalista—; la nacionalidad separa a los hombres y, por tanto, no es un principio». De hecho, afirmaba que

> *... no hay nada mas absurdo y al mismo tiempo más dañino y mortífero para el pueblo que erigir el principio ficticio de la nacionalidad como ideal de todas las aspiraciones populares.*

Lo que realmente contaba para Bakunin era que «el nacionalismo no es un principio humano universal». Y más adelante:

> *Deberíamos situar* la justicia humana universal sobre todos los intereses nacionales. *Y abandonar de una vez por todas el falso principio de la nacionalidad, inventado recientemente por los déspotas de Francia, Prusia y Rusia para aplastar el soberano principio de la libertad.*[10]

Y, sin embargo, Bakunin también afirmó que el nacionalismo «es un hecho histórico y local que, como todos los hechos reales e inofensivos, tiene derecho a exigir general aceptación». No solo eso, sino que «[la nacionalidad como la individualidad] es uno de esos hechos» que merece «respeto». Deben haber sido sus inclinaciones retóricas las que le condujeron a declararse como «siempre y sinceramente el patriota de todas las patrias oprimidas». Pero también argumentó que el derecho de cada nación «a vivir de acuerdo con su propia naturaleza» debe ser respetado, ya que este «derecho» es «simplemente el corolario del principio general de libertad».

10. G. P. Maximoff: *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, Free Press of Glencoe, Nueva York, Collier-Macmillan Ltd., Londres, 1953, pp. 324-335, énfasis añadido. [traducción mía. *(N. de la T.)*].

La sutileza de las observaciones de Bakunin no debería ser ignorada pese a sus aparentes contradicciones internas. Definió un principio humano general, restringido o vulnerado de manera parcial por hechos asociales o «biológicos» que, para bien o para mal, deben darse por sentados. Ser un nacionalista es ser menos que humano, pero es también inevitable en tanto que, como individuos, somos el resultado de tradiciones culturales características, entornos naturales y estados de ánimo. El mero hecho de oscurecer la «nacionalidad» es el principio universal más elevado en el que la gente se reconoce como miembro de la misma especie y donde busca dar cobijo a sus coincidencias más que a sus distinciones «nacionales».

Estos principios humanísticos serían muy seriamente tenidos en cuenta por los anarquistas en general y de manera particularmente sorprendente por el movimiento anarquista más grande de los tiempos modernos, los anarquistas españoles. Desde principios de la década de 1880 hasta la sangrienta guerra civil de 1936-1939, el movimiento anarquista español se opuso no solo al estatismo y al nacionalismo sino también al regionalismo en todas sus formas. Pese al inmenso seguimiento del nacionalismo por parte de los catalanes, los españoles consiguieron plantear de manera consistente la superioridad del principio humano de la liberación social por encima del de liberación nacional, y se opusieron a las tendencias nacionalistas internas que, tan a menudo, han dividido a los vascos, catalanes, andaluces y gallegos unos de otros y en especial de los castellanos, quienes disfrutaban de una supremacía cultural sobre las minorías del resto del país. De hecho, la palabra «ibérica» en lugar de «español», en las siglas de la Federación Anarquista Ibérica (FAI), servía para expresar no solo un compromiso con la solidaridad *peninsular*, sino una indiferencia a las distinciones nacionales y regionales entre España y Portugal. Los anarquistas españoles cultivaron de manera más entusiasta de lo que lo ha hecho ninguna otra tendencia radical importante el esperanto como un idioma humano «universal», y la «hermandad universal» se mantuvo como uno de los ideales duraderos de su movimiento, del mismo modo que lo ha

hecho dentro de la mayor parte de los movimientos anarquistas hasta nuestros días.[11]

Antes de 1914, los marxistas y la Segunda Internacional en general mantenían convicciones similares, pese al pujante nacionalismo del siglo XIX. Desde la mirada de Marx y Engels, el proletariado del mundo no tenía país; unificado de manera auténtica como clase, estaba destinado a abolir todas las formas de la sociedad de clases. El *Manifiesto comunista* acaba con el vibrante llamamiento «¡Proletarios de todos los países, uníos!». En el cuerpo de la obra (que Bakunin tradujo al ruso), los autores declaraban «... en que destacan y reivindican siempre, en todas y cada una de las acciones nacionales proletarias, los intereses comunes y peculiares de todo el proletariado, independientes de su nacionalidad»,[12] y continuaban: «Los obreros no tienen patria. No se les puede arrebatar lo que no poseen».[13]

El apoyo que Marx y Engels le proporcionaron a las luchas de liberación nacional fue en esencia estratégico y emanaba primordialmente de sus preocupaciones geopolíticas y económicas más que de un principio social amplio. Defendieron de manera vigorosa la independencia polaca de Rusia, por ejemplo, porque querían debilitar el Imperio ruso, que en su época era el poder contrarrevolucionario supremo en el continente europeo. Y deseaban ver una Alemania unida porque un Estado nación poderoso centralizado proporcionaría lo que

11. En algunos de estos comentarios referentes a la relación entre anarquismo y cuestión nacional, Bookchin olvida acontecimientos que obligarían a una lectura de mayor complejidad, como el papel de sectores anarquistas en las luchas anticoloniales. El tema es abordado en Benedict Anderson: *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*, Akal, Madrid, 2014; y en Carlos Taibo: *Anarquistas de ultramar. Anarquismo, indigenismo y descolonización*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2018. (*N. de la E.*)
12. Karl Marx y Friedrich Engels: «Manifesto of the Communist Party», *Selected Works*, vol. 1, Progress Publishers, Moscú, 1969, p. 120 [en castellano: *Manifiesto del Partido Comunista*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2013, p. 69].
13. *Ibid.*, p. 60.

Engels denominó, en una carta a Karl Kautsky en 1882, «la constitución política normal de la burguesía europea».

A pesar de las manifiestas similitudes entre la retórica internacionalista de Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* y el internacionalismo de los teóricos y movimientos anarquistas, no debemos permitir que estas oculten las importantes diferencias entre dos formas de socialismo, las cuales desempeñarían un papel importante en los debates que les separaron. Los anarquistas eran, en todos los aspectos, socialistas *éticos* que defendían los principios universales de la «hermandad de los hombres» y la «fraternidad»,[14] principios que el «socialismo científico» de Marx despreciaba como meras «abstracciones». En años posteriores, incluso al hablar ampliamente de libertad y de los oprimidos, Marx y Engels consideraban el uso de palabras aparentemente «inexactas» como *obreros* y *trabajadores* como un rechazo implícito del socialismo como «ciencia»; en su lugar preferían *proletariado*, ya que la consideraban una palabra científicamente más rigurosa, y que se refería de forma específica a aquellos que generaban plusvalía.

De hecho, en contraste con teóricos anarquistas como Proudhon, que consideraba un desastre la expansión del capitalismo y la proletarización del campesinado preindustrial y los artesanos, Marx y Engels daban la bienvenida de manera entusiasta a estos acontecimientos, así como a la formación de grandes y centralizados Estados nación, en los cuales las economías de mercado pudiesen florecer. Los veían no solo como deseables para facilitar el desarrollo económico, sino que, al promover el capitalismo, serían indispensables para la creación de las condiciones necesarias para el socialismo. Pese a su apoyo al internacionalismo proletario, menospreciaron como denuncias «abstractas» las críticas al nacionalismo como tal, despreciándolas como meros «moralismos». Aunque para Marx y Engels el internacionalismo como solidaridad de clase se

14. Pese al sesgo de género de estas palabras —producto de la era en la que vivió Bakunin—, se puede interpretar que se refieren a la humanidad en general.

mantuvo como un desiderátum, de manera implícita su visión entraba en conflicto con su compromiso con la expansión económica capitalista y, en consecuencia, con la necesidades en este sentido de los Estados nación centralizados del siglo pasado. Consideraban como positivo o negativo el Estado nación en función de si promovía o inhibía la expansión del capital, el progreso de las «fuerzas productivas» y la proletarización de los pueblos preindustriales. En principio, observaron con recelo los sentimientos nacionalistas de los indios, chinos, africanos y del resto del mundo no capitalista, cuyas formas sociales precapitalistas podían impedir la expansión capitalista. Irlanda, de manera irónica, parece haber sido la excepción a este enfoque. Marx, Engels y el movimiento marxista en su conjunto reconocieron el derecho de los irlandeses a la liberación nacional, debido, en gran medida, a razones sentimentales y porque podía producir problemas al imperialismo inglés, que dirigía el mercado mundial. En esencia, hasta el momento en el que se lograse la sociedad socialista, los marxistas consideraban como algo «históricamente progresista» la formación en Europa de grandes Estados nación, cuanto más centralizados mejor.

Dada su geopolítica instrumental, no debería sorprender que, conforme pasaban los años, Marx y Engels mostrasen su apoyo a los intentos de Bismarck de unificar Alemania. Expresaron su desagrado sobre los métodos del canciller y sobre la burguesía terrateniente cuyos intereses representó. Pero estas objeciones no deberían ser tomadas muy en serio, habida cuenta de que habrían recibido con agrado la anexión alemana de Dinamarca, y de que hicieron un llamamiento a la incorporación en una Austria-Hungría centralizada de nacionalidades europeas con menos peso como los checos y los eslavos, así como a la unificación de Italia en un Estado nación, con el objetivo de ampliar el terreno del mercado y la soberanía del capitalismo en el continente europeo.

Tampoco es una sorpresa que Marx y Engels prestasen su apoyo a los ejércitos de Bismarck en la guerra franco-prusiana de 1870 —pese a la oposición de sus aliados más cercanos dentro del Partido Socialdemócrata de Alemania, Wilhelm

Liebknecht y August Babel—, al menos hasta el momento en el que dichos ejércitos cruzaron la frontera francesa y tomaron París en 1871. Resulta irónico que los propios argumentos de Marx y Engels serían invocados más tarde por los marxistas europeos que tomaron una dirección divergente a la de sus compañeros reacios a la guerra, para apoyar los esfuerzos militares de sus respectivas naciones ante el estallido de la Primera Guerra Mundial. Los socialdemócratas alemanes, que eran proguerra, apoyaron al káiser como baluarte defensivo contra la barbarie «asiática» de los rusos —en supuesta concordancia con las visiones de Marx y Engels—, mientras que los socialistas franceses (así como Kropotkin en Gran Bretaña y posteriormente en Rusia) invocaban la tradición de la Revolución francesa frente al «militarismo prusiano».

Pese a las extendidas afirmaciones de que Rosa Luxemburg era más una anarquista que una convencida marxista, ella misma se mostró claramente contraria a las motivaciones de las formas anárquicas de socialismo y fue una marxista más doctrinaria de lo que se asume en general. Su oposición al nacionalismo polaco y al Partido Socialista Polaco de Piłsudski (que exigía la independencia nacional polaca), así como su hostilidad hacia el nacionalismo en general, sin menoscabo de lo admirable y valiente que fue, se apoya principalmente en argumentos marxistas tradicionales: a saber, una extensión del deseo de Marx y de Engels de lograr mercados unificados y Estados centralizados, a expensas de las nacionalidades de Europa central —aunque con matices nuevos—, y no en una creencia anarquista en la «hermandad de los hombres».

Pero con la llegada del nuevo siglo, nuevas consideraciones acapararon el primer plano e indujeron a Luxemburg a modificar sus puntos de vista. Como muchos teóricos socialdemócratas de la época, Luxemburg compartía la convicción de que el capitalismo había pasado en gran medida de una forma progresista a una fase reaccionaria. Ya no era un orden económicamente progresista, sino que ahora el capitalismo era reaccionario puesto que ya había desempeñado su rol «histórico» en el progreso de la tecnología y presumiblemente también en

la producción de un proletariado con consciencia de clase o incluso revolucionario. Lenin sistematizó esta conclusión en su obra *El imperialismo, fase superior del capitalismo*.

Tanto Lenin como Luxemburg denunciaron la Primera Guerra Mundial como imperialista y rompieron con todos los socialistas que apoyaron la Entente y las Potencias Centrales, ridiculizándolos como «social patriotas». Donde Lenin se diferenció marcadamente de Luxemburg (dejando a un lado el famoso asunto de su apoyo a una organización centralista del partido) fue en cómo, desde un punto de vista estrictamente «realista», la «cuestión nacional» podía ser utilizada contra el capitalismo en una era de imperialismo. Para Lenin, las luchas nacionales de los subdesarrollados países colonizados en pro de su liberación de las manos de las potencias coloniales —incluyendo la Rusia zarista—, eran ahora inherentemente progresistas, en tanto que servían para minar el poder del capital; que es lo mismo que decir que el apoyo de Lenin a las luchas de liberación nacional era, en esencia, tan pragmático como el de otros marxistas, incluyendo a la propia Luxemburg. Para la Rusia imperialista, caracterizada apropiadamente como una «prisión de naciones», Lenin defendía el derecho incondicional de los pueblos no rusos a secesionarse bajo cualquier condición y a formar Estados nación. Por otra parte, mantenía que los socialdemócratas no rusos en los países colonizados por Rusia, se verían obligados a defender algún modelo de unión federal con la «madre patria» si los socialdemócratas rusos tenían éxito y lograban la revolución proletaria.

Así, aunque las premisas de Lenin y Luxemburg eran bastante similares, los dos marxistas llegaron a conclusiones radicalmente diferentes acerca de la «cuestión nacional» y de la manera adecuada de resolverla. Lenin demandaba el derecho de Polonia a establecer un Estado nación propio, mientras que Luxemburg se oponía a ello al considerarlo regresivo e inviable económicamente. Lenin compartía el apoyo de Marx y Engels a la independencia de Polonia, pese a hacerlo por razones muy diferentes, aunque ambas eran igual de pragmáticas. No hizo honor a su posicionamiento acerca del derecho a la secesión durante la Guerra Civil rusa, y el ejemplo más flagrante fue la

manera en la que lidió con Georgia, una nación con rasgos distintivos y muy diferentes al resto, que había mostrado su apoyo a los mencheviques hasta que el régimen de los sóviets la obligó a aceptar una variante doméstica del bolchevismo. Solo durante sus últimos años de vida, después de que el partido comunista de Georgia obtuviera la dirección del Estado,[15] Lenin se opuso al intento de Stalin de subordinar el *partido* georgiano al ruso, en un conflicto fundamentalmente intrapartido, que no provocó demasiados conflictos para la población georgiana, mayoritariaente favorable a los mencheviques. Lenin no vivió lo suficiente como para enfrentarse a Stalin en esta y otras políticas y prácticas organizativas.

Dos enfoques a la cuestión nacional

Los debates y discusiones marxistas y marxista-leninistas acerca de la «cuestión nacional» tras la Primera Guerra Mundial produjeron un legado de gran complejidad que afectó no solo a las políticas de la vieja izquierda de la década de 1920 y 1930, sino también a las de la nueva izquierda de la década de 1960. Lo que es importante clarificar aquí son las premisas, en general radicalmente diferentes, desde las que partían las visiones anarquista y marxista. El anarquismo se basaba en razones primordialmente humanistas y básicamente éticas para oponerse a los Estados nación que impulsaba el nacionalismo. Los anarquistas actuaron así, para ser más concretos, porque las distinciones nacionales tendían a la formación del Estado y a subvertir la unidad de la humanidad, a dividir la sociedad, y a incidir en las particularidades culturales en vez de en la universalidad de la condición humana. El marxismo, como «ciencia socialista», rechazaba dichas «abstracciones» éticas.

15. Se refiere a la caída en 1921 de la República Democrática de Georgia, dirigida por sectores mencheviques, en manos de los bolcheviques, que propició su anexión a la URSS *(N. de la E.)*

En oposición al rechazo anarquista al Estado y a la centralización, los marxistas no solo apoyaron un Estado centralizado, sino que insistían en la naturaleza «históricamente progresista» del capitalismo y en una economía de mercado que requería de Estados nación centralizados como mercados domésticos y como método para eliminar todas las barreras internas al comercio creadas por las soberanías locales y regionales. Los marxistas en general han considerado las aspiraciones nacionales de los pueblos oprimidos como asuntos de estrategia política a los que hay que apoyar u oponerse en función de consideraciones estrictamente pragmáticas, sin tener en cuenta ningún otro tipo de consideraciones más amplias de carácter ético.

De este modo surgieron dentro de la izquierda dos distintas perspectivas con respecto al nacionalismo. El antinacionalismo ético de los anarquistas abogaba por la unidad de la humanidad, con su debida provisión para las distinciones culturales pero en clara oposición a la formación de los Estados nación; los marxistas apoyaron o se opusieron a las demandas nacionalistas de las culturas en gran medida precapitalistas mediante un amplio abanico de razones pragmáticas y geopolíticas. Esta distinción no pretende ser rígida; los socialistas de la Austria-Hungría previa a la Primera Guerra Mundial constituían una poderosa mezcla multinacional como consecuencia de los varios y diversos pueblos que participaron en la construcción del imperio preguerra. Hicieron un llamamiento a la relación confederal entre los gobernantes germanoparlantes del imperio y sus miembros, eslavos abrumadoramente, que se aproximaba más a la perspectiva anarquista. Pero nunca sabremos si estos hubiesen logrado poner en práctica sus principios de manera más honesta de lo que Lenin se adhirió a sus propias directrices una vez lograda la «revolución proletaria». Para 1918 el imperio original había desaparecido y el ostensible perfil libertario del «marxismo austrohúngaro», como se le llamaba, se volvió irrelevante durante el periodo de entreguerras, aunque en su honor hay que reconocer que en febrero de 1934, los socialistas austriacos fueron, junto con los españoles, los únicos de entre todos los movimientos que se enfrentaron y resistieron al

desarrollo de los acontecimientos protofascistas, en sangrientas luchas callejeras. Pese a ello, el movimiento nunca recuperó su espíritu revolucionario tras su restauración en 1945.

El nacionalismo y la Segunda Guerra Mundial

La izquierda del periodo de entreguerras, la denominada «vieja izquierda», veía la guerra que se acercaba velozmente contra la Alemania nazi como una continuación de la «Gran Guerra» de 1914-1918. Los marxistas antiestalinistas predijeron un conflicto breve que acabaría en diferentes revoluciones proletarias, cuya fuerza sería mucho más avasalladora que las del periodo de 1917-1921. De manera significativa, Trotsky apostó su adhesión al marxismo ortodoxo bajo este mismo cálculo: si la guerra no acababa como se esperaba, proponía él, casi todas las premisas del marxismo ortodoxo deberían ser reexaminadas y revisadas tal vez en profundidad y de manera drástica. Su muerte en 1940 evitó que llevase a cabo dicha reevaluación. Cuando la guerra finalizó sin dar paso a una oleada de revoluciones proletarias, los defensores de Trotsky ya no estaban nada dispuestos a realizar el profundo reexamen que él había sugerido.

Y, sin embargo, este reexamen se necesitaba imperiosamente. La Segunda Guerra Mundial no solo no acabó en revoluciones proletarias en Europa, sino que puso fin a toda una era de socialismo proletario europeo y al internacionalismo con orientación de clase que había surgido en junio de 1848, cuando la clase obrera parisina erigió las barricadas y las banderas rojas en defensa de la «república social». Lejos de lograr alguna revolución proletaria exitosa tras la Segunda Guerra Mundial, la clase obrera europea fracasó a la hora de mostrar atisbo alguno de internacionalismo durante el conflicto. A diferencia de la generación de sus padres, ninguno de los batallones en conflicto acabó confraternizando; tampoco la población civil exhibió ninguna hostilidad o rechazo a sus líderes políticos y militares por empujarles a la guerra, pese a la destrucción masiva de ciudades causada por los bombardeos aéreos y la artillería. El Ejército alemán luchó

desesperadamente en Occidente contra los aliados y estaban dispuestos a defender el búnker de Hitler hasta el final.

Por encima de todo la extendida consciencia de las distinciones y conflictos de clase en Europa dio paso al nacionalismo, en parte como consecuencia de las ocupaciones de territorios nacionales por parte de Alemania, pero también, de manera significativa, como resultado del resurgimiento de una cruda xenofobia que rayaba el puro racismo. Los escasos movimientos con orientación de clase surgidos después de la guerra, en particular en Francia, Italia y Grecia, fueron fácilmente manipulados por los estalinistas para ponerlos al servicio de los intereses soviéticos durante la Guerra Fría. Así, pese a que la Segunda Guerra Mundial duró mucho más que la Primera, sus consecuencias nunca llegaron al nivel de las del periodo de 1917-1921. De hecho, el capitalismo global emergió más renacido y reforzado de la Segunda Guerra Mundial de lo que lo había estado en ningún otro momento de su historia, debido sobre todo a la masiva intervención estatal en los asuntos económicos y sociales.

Las luchas por la «liberación nacional»

El fracaso de los teóricos radicales serios a la hora de reexaminar la teoría marxista a la luz de dichos acontecimientos, tal y como había propuesto Trotsky, se vio seguido del precipitado declive de la vieja izquierda, el reconocimiento generalizado de que el proletario ya no era una clase «hegemónica» en la lucha por la derrota del capitalismo, la ausencia de una «crisis generalizada» del capitalismo y el fracaso de la Unión Soviética a la hora de desempeñar un papel internacionalista en los eventos posteriores a la guerra.

Pero, en cambio, lo que salio a la luz fueron las luchas de liberación nacional en los países del «Tercer Mundo» y esporádicas erupciones antisoviéticas en países de Europa del Este, dominadas en gran medida gracias al totalitarismo estalinista. La izquierda, en estos casos, a menudo ha considerado las luchas nacionalistas

como intentos «antimperialistas» en genérico, y la formación de Estados como una legitimación de esta «autonomía», incluso a costa de la democracia popular en el mundo colonizado.

Si Marx y Engels a menudo apoyaron las luchas de liberación nacional por razones estratégicas, la izquierda en el siglo XX, tanto la vieja como la nueva izquierda, habitualmente ha mostrado este apoyo a dichas luchas como si fuese un irracional auto de fe. Los «nacionalismos» estratégicos de los movimientos de tipo marxista, en gran medida coartaron las deliberaciones sobre el apoyo a estos movimientos, evitando al análisis sobre el tipo de sociedad a la que daría lugar cada movimiento de «liberación nacional», utilizando una perspectiva diferente a la de los socialismos éticos, como el anarquismo del siglo anterior. Para la vieja izquierda de la década de 1920 y 1930, era un tema muy preocupante (y si no lo fue, debería haberlo sido) saber qué tipo de sociedad establecería Mao Tse-Tung en China —por poner un ejemplo de los más llamativos— en caso de derrotar al Kuomintang; mientras que la nueva izquierda de la década de 1960 debería haber investigado cuál era el tipo de sociedad que Castro, otro ejemplo importante, establecería tras la expulsión de Batista.

Pero, a lo largo de este siglo, en los momentos en los que los movimientos de liberación nacional en los países colonizados del Tercer Mundo, han realizado declaraciones convencionales de socialismo, para establecer posteriormente Estados altamente centralizados —y a menudo brutalmente autoritarios—, la izquierda los ha alabado en muchas ocasiones como luchas efectivas contra enemigos imperialistas. Defendido como liberación nacional, el nacionalismo se ha quedado corto a la hora de promover grandes cambios sociales e incluso ha ignorado la necesidad de hacerlo. Se han utilizado declaraciones de formas autoritarias de socialismo lanzadas por movimientos de liberación nacional, de maneras muy similares a las utilizadas por Stalin para consolidar brutalmente su propia dictadura. De hecho, el marxismo-leninismo ha demostrado ser una doctrina de gran efectividad en la movilización de luchas de liberación nacional contra las potencias imperialistas y a la hora de obtener el

apoyo de los radicales de izquierdas de otros lugares, que veían estos movimientos primordialmente como luchas antimperialistas más que analizar su auténtico contenido social.

Es por ello que, pese a las tendencias populistas e incluso a menudo anarquistas que dieron paso a la nueva izquierda estadounidense y europea, su foco esencialmente internacional se dirigió cada vez más hacia un apoyo acrítico a las luchas por la liberación nacional fuera de la esfera euroestadounidense, obviando la dirección en la que empujaban dichas luchas y la naturaleza autoritaria de su liderazgo. Según avanzaba la década de 1960, este movimiento confuso y carente de líneas claras fue abandonando poco a poco pero sin pausa el espíritu universalista y anarquista que le había impulsado en sus comienzos. Después de que las prácticas de Mao se viesen elevadas a un «ismo» dentro de la nueva izquierda, muchos de los jóvenes radicales adoptaron sin reserva alguna el «maoísmo», con terribles resultados para el conjunto de la nueva izquierda. Para 1969, la nueva izquierda había sido tomada en su mayoría por maoístas y admiradores de Fidel Castro. Un libro tan profundamente engañoso como *Fanshen*,[16] que acríticamente aplaudía las actividades maoístas en las zonas rurales chinas, se había convertido en una obra de culto y reverencia a finales de la década de 1960, y muchos grupos radicales adoptaron lo que consideraban prácticas organizativas maoístas. La atención de la nueva izquierda estaba tan profundamente centrada en las luchas de liberación nacional en los países del Tercer Mundo, que la invasión rusa de Checoslovaquia, en 1969, a duras penas provocó protestas serias por parte de la juventud izquierdista, al menos en los Estados Unidos.

La década de 1960 también contempló el surgimiento de otra forma más de nacionalismo dentro de la izquierda, cuando comenzaron a aparecer grupos cada vez más chovinistas en el plano étnico, girando totalmente las afirmaciones

16. *Fanshen. La revolución en una aldea china* es un libro de William Hinton que describe la campaña de reforma agraria durante la Guerra Civil china llevada a cabo desde 1945 hasta 1948 por el Partido Comunista de China en un pueblo que llama «Long Bow Village». *(N. de la T.)*

euroestadounidenses de una supuesta superioridad racial blanca, hasta llegar justo al punto opuesto —pero igualmente reaccionario— que afirmaba la superioridad de los no blancos. Adoptando el particularismo dentro de las políticas raciales, la nueva izquierda había degenerado y, en vez de abrazar el potencial universalismo de una *humanitas*, situó a los negros, los pueblos coloniales e incluso las naciones coloniales totalitarias en la cima de su pirámide teórica, otorgándoles una posición dominante o «hegemónica» en relación a los blancos, euroestadounidenses y las naciones burguesas-democráticas. En la década de 1970, esta estrategia particularista fue adoptada por ciertos grupos feministas, quienes comenzaron a ensalzar un supuesto «poder» místico femenino y un presunto irracionalismo femenino sobre la secular racionalidad e investigación científica que eran presumiblemente el dominio de los hombres. El término «hombre blanco» se convirtió en una expresión patentemente despreciativa que se aplicaba de manera religiosa a todos los hombres europeos y estadounidenses, sin tener en cuenta si ellos mismos también estaban explotados y dominados por las jerarquías y las clases dominantes.

Las «políticas de la identidad» de carácter regionalista y particularista comenzaron a surgir como nuevos «micronacionalismos», llegando a dominar a muchos miembros de la nueva izquierda. Tendencias determinadas de dichos movimientos «identitarios», no solo recordaban a formas de opresión muy tradicionales como el patriarcado, sino que, en tanto que políticas de la identidad, también constituyeron una regresión tanto del mensaje anarquista como del marxista, de la Internacional y de la capacidad de trascender todas las diferencias «micronacionalistas» para llegar a una sociedad comunista auténticamente humanista. Lo que a día de hoy se hace pasar por «consciencia radical», se inclina cada vez más a orientaciones que ponen el énfasis en un posicionamiento biológico centrado en la diferenciación humana por razones de género y etnicidad, y no a la necesidad de acoger la diversidad humana, rasgo muy pronunciado entre los escritores anarquistas del último siglo y en el *Manifiesto comunista*.

Hacia un nuevo internacionalismo

¿Cómo se analiza esta involución en el pensamiento de izquierdas y el problema que supone hoy en día? He intentado situar los nacionalismos dentro del contexto histórico más amplio de la evolución social de la humanidad, desde la solidaridad interna de la tribu al creciente expansionismo de la vida urbana y del universalismo defendido por las grandes religiones monoteístas de la Edad Media, y por último frente a los ideales de afinidad humana basados en la razón, lo secular, la cooperación y la democracia en el siglo XIX. Podemos decir, con certeza, que cualquier movimiento que aspire a algo inferior a estas ideas anarquistas y socialistas libertarias de «hermandad de los hombres», tal y como fueron expresadas en la Internacional, carece de los ideales más elevados de la izquierda. De hecho, desde la perspectiva de finales del siglo XX, nos vemos obligados a exigir más de lo que pedía el internacionalismo del siglo XIX. Nos vemos obligados a formular una ética que lo complemente y en la cual las diferencias culturales sirvan para agrandar recíprocamente la unidad humana misma, en resumen, que constituya un nuevo mosaico de culturas poderosas que *enriquezcan* la condición humana y que alberguen e impulsen su *progreso* en lugar de fragmentarlo y descomponerlo en nuevas «nacionalidades» y en un creciente número de Estados nación.

No menos significativa es la necesidad de una perspectiva social radical, que una la variedad cultural y el ideal de una humanidad unificada con un concepto ético de lo que *debería ser* una nueva sociedad, universalista en su visión de la humanidad, cooperativa en su percepción de las relaciones humanas en todos los estadios de la vida, e igualitaria en su visión de las relaciones sociales. Aunque internacionalistas en su perspectiva de clase, casi todos los posicionamientos marxistas respecto a la «cuestión nacional» fueron instrumentales: estaban guiados por la conveniencia y el oportunismo, y peor, a menudo denigraban las ideas de democracia, ciudadanía y libertad como conceptos «abstractos» y como ideas supuestamente «no científicas». Destacados marxistas, ya fuesen Marx y Engels,

Luxemburg o Lenin, aceptaron el Estado nación con todo su poder coercitivo y sus tendencias centralistas. Tampoco estos marxistas consideraron deseable el confederalismo. Los escritos de Luxemburg, por poner un ejemplo, consideraban que los modelos de confederalismo tal y como existían en su época (en particular las vicisitudes del cantonalismo suizo), suponían el grado máximo de desarrollo que podía alcanzar esta idea política, sin prestar la debida atención al énfasis anarquista en la necesidad de una profunda democratización social, económica y política de los municipios confederables. Con escasas excepciones, los marxistas no plantearon ninguna crítica seria al Estado nación y a la centralización estatal como tal, una omisión que, dejando de lado todos los logros «colectivizadores», habría condenado sus intentos de lograr una sociedad racional en caso de que no lo hubiera hecho ninguna otra cosa.

La libertad y la variedad cultural, permitidme que haga hincapié en ello, no debería confundirse con el nacionalismo. Que los pueblos específicos deberían ser totalmente libres para poder desarrollar sus propias capacidades culturales no es solo un derecho sino que es deseable. Es más, el mundo sería un lugar gris y anodino si no hubiese un magnífico mosaico de culturas para reemplazar el mundo desculturalizado y homogeneizado creado por el capitalismo moderno. Pero, por la misma razón, el mundo se verá completamente dividido y los pueblos se encontrarán en conflicto crónico entre ellos, si sus diferencias culturales son regionalizadas y si las supuestas «diferencias culturales» se enraízan en ideas biologicistas de superioridad de género, raza o de tipo físico. En términos históricos, tiene sentido que la consolidación nacional de los pueblos en función de líneas y límites territoriales produjese una esfera social más amplia que la angosta base familiar de las sociedades basadas en lazos parentales y de sangre, porque obviamente era más abierta hacia los extranjeros, del mismo modo que las ciudades tendían a albergar afinidades humanas más amplias que las tribus. Pero ni las afinidades tribales ni los límites territoriales constituyen la concreción y el logro del potencial humano para construir un sentimiento completo de comunidad,

con sus ricas y armoniosas variaciones culturales. Las fronteras no tienen cabida en el mapa del planeta, por lo menos no más de lo que lo tienen en el paisaje mental.

Un socialismo que no conlleve este tipo de perspectiva ética, con el debido respeto por la diferencia cultural, no puede ignorar el potencial resultado de las luchas de liberación nacional, como se ha hecho tan a menudo tanto desde la nueva como desde la vieja izquierda. Tampoco se pueden apoyar las luchas de liberación nacional por meros propósitos instrumentales para «debilitar» el imperialismo. Es cierto que un socialismo de este tipo no puede promover la proliferación de los Estados nación, mucho menos incrementar el número de entidades nacionales divisivas. Irónicamente, el éxito de muchas luchas de liberación nacional ha tenido el efecto de crear regímenes estatistas políticamente independientes, pero que son tan manipulables por las fuerzas del capitalismo internacional como lo fueron los viejos regímenes, en particular los más obtusamente imperialistas. Por regla general, desde finales de la Segunda Guerra Mundial las naciones del Tercer Mundo no se han deshecho de sus cadenas coloniales: simplemente se han visto domesticadas y reducidas a entes excepcionalmente vulnerables a las fuerzas del capitalismo internacional, y sin nada más a lo que agarrarse que a una simple fachada de autodeterminación.

Más aún, a menudo han utilizado sus mitos de «soberanía nacional» para nutrir ambiciones xenófobas y apoderarse de zonas adyacentes a su alrededor y oprimir a sus vecinos de la misma manera brutal e imperialista, como la opresión ejercida por Ghana bajo el Gobierno de Nkrumah a los pueblos de Togo, o como el intento de Milošević de «limpiar» Bosnia de musulmanes. No menos regresivo, dicho nacionalismo evoca los rasgos más siniestros del pasado de los pueblos: fundamentalismo religioso en todas sus formas, odios tradicionales a los «extranjeros», una «unidad nacional» que comanda la realidad y que elimina de la discusión las desigualdades internas sociales y económicas, y que lo más habitual es que muestre un total desprecio por los derechos humanos. La «nación» como entidad cultural se ve reemplazada por un aparato estatal opresivo y

abrumador. El racismo normalmente va de la mano de las luchas de liberación nacional, como las «limpiezas étnicas» y las guerras por la obtención de territorios, como podemos ver en nuestros días de manera desgarradora en Oriente Medio, India, el Cáucaso y Europa del Este. Nacionalismos que hace solo una generación podrían haber sido considerados luchas de liberación nacional pueden verse actualmente de manera más clara, a la luz del colapso del imperio soviético, como poco más que pesadillas sociales y plagas descivilizadoras.

Dicho sin rodeos, los nacionalismos son atavismos regresivos que la Ilustración intentó superar hace mucho tiempo. Introyectan los peores rasgos de los mismos imperios de los que los pueblos oprimidos intentaron liberarse. No solo reproducen de manera habitual máquinas estatales que son tan opresivas como las que las potencias coloniales les impusieron, sino que también refuerzan dichas maquinarias con rasgos culturales, religiosos, étnicos y xenófobos utilizados a menudo para promover odios regionales, e incluso domésticos, y subimperialismos. Igual de importante, en ausencia de democracias populares y genuinas, es la secuela de luchas claramente antimperialistas que incluyeron, con demasiada frecuencia, el refuerzo del imperialismo en sí mismo, permitiendo que las potencias que en apariencia habían sido despojadas de sus colonias pudieran jugar ahora a enfrentar las antiguas colonias entre sí, como atestiguan los conflictos que asolan África, Oriente Medio y el subcontinente indio. Estas son las áreas, debo añadir, en las que, según han ido pasando los años, parece que existe un riesgo más probable que en cualquier otro lugar del mundo de que se desencadenen guerras nucleares. El desarrollo de la bomba nuclear islámica como respuesta y contrapartida a la israelí, o de la bomba pakistaní para contrarrestar una desarrollada por los indios, en absoluto presagia nada bueno para el Sur y su conflicto con el Norte. De hecho, la tendencia de las antiguas colonias a buscar activamente alianzas con sus antiguos dirigentes imperialistas es actualmente un rasgo típico de la diplomacia Norte-Sur, mucho más que cualquier tipo de unidad del Sur frente al Norte.

El nacionalismo siempre ha sido una enfermedad que ha dividido a los humanos —pese a lo «abstracta» que los marxistas tradicionales consideran esta idea— y nunca puede ser visto como nada más que una regresión hacia el localismo tribal y el combustible para la guerra entre comunidades. Tampoco las guerras de liberación nacional que han producido nuevos Estados a lo largo del Tercer Mundo y de Europa del Este han dañado o impedido la expansión del imperialismo ni han producido Estados totalmente democráticos. Que los pueblos «liberados» del imperio estalinista estén menos oprimidos actualmente de lo que lo estaban bajo el gobierno comunista no debería hacernos caer en el error de creer que también están libres de la xenofobia que casi todos los Estados nación cultivan, ni tampoco de la homogeneización cultural que produce el capitalismo y sus medios de masas.

Sin duda alguna, ningún libertario de izquierdas puede oponerse al derecho de los pueblos subyugados a establecerse ellos mismos como entidades autónomas. Pero oponerse a un opresor no es equivalente a dar apoyo a cualquier cosa que hagan como nuevos Estados los países anteriormente colonizados. Hablando en términos éticos, no podemos oponernos a una injusticia cuando la comete un Estado y después apoyar a otro partido que comete la misma injusticia. La trillada pero concisa máxima de «el enemigo de mi enemigo no es mi amigo» es particularmente aplicable a los pueblos oprimidos, que fácilmente pueden ser manipulables por totalitarios, fanáticos religiosos y «limpiadores étnicos». Del mismo modo que una ética auténtica debe ser razonada, explicada y sustentada sobre premisas de potencialidades humanistas genuinas, un socialismo libertario o el anarquismo deben mantener su integridad ética si se quiere que se escuche la voz de la razón en cuestiones sociales. En la década de 1960, aquellos que se oponían al imperialismo estadounidense en el Sudeste Asiático y que al mismo tiempo rechazaban proporcionar apoyo alguno al régimen comunista de Hanói, y aquellos que se oponían a la intervención estadounidense en Cuba sin apoyar el totalitarismo de Castro se mantuvieron en un plano moral más elevado que el de los miembros de la nueva izquierda que ejercieron su rechazo y su rebelión contra los

Estados Unidos principalmente apoyando luchas de liberación nacional sin tener en cuenta los objetivos autoritarios y estatistas de dichas luchas. De hecho, los miembros de la nueva izquierda que apoyaron de manera activa a Estados autoritarios y se identificaron con ellos, se fueron desmoralizando paulatinamente por la ausencia de una base ética en sus ideas emancipatorias. A día de hoy, de hecho, las luchas liberadoras basadas en el nacionalismo y el estatismo han cargado con la terrible cosecha de sangrientas guerras internas en todo el planeta. Incluso en Estados «liberados» como Alemania Oriental, el nacionalismo ha encontrado una brutal expresión en el auge de los movimientos fascistas, el nacionalismo alemán, los planes de restringir la inmigración de los demandantes de asilo político, el auge de la violencia contra los «extranjeros» (incluyendo víctimas del nazismo como los gitanos) y acciones similares. Así, la visión instrumental del nacionalismo que originalmente cultivaron los marxistas ha dejado a mucha «gente de izquierdas» en una situación de bancarrota moral.

En el plano ético, hay algunos temas sociales en los que uno debe tomar partido, como el racismo entre blancos y negros, el patriarcado y el matriarcado,[17] el imperialismo y el

17. Puede sorprender aquí la alusión al matriarcado, en la medida en que no se puede considerar precisamente un sistema de opresión contemporánea identificable. En realidad, esta alusión forma parte de alguna de las batallas intelectuales que mantuvo Bookchin en su momento, en este caso respecto a la idealización de las sociedades primitivas y algunas tendencias que centraban dicha idealización en la existencia de un eventual matriarcado anterior al dominio patriarcal. En *The ecology of freedom*, Bookchin afirma en relación a esto que «un "matriarcado", que implicaría la dominación de los hombres por parte de las mujeres, nunca existió en el mundo primitivo simplemente porque la dominación en sí no existía. Por lo tanto, la "prueba" de Lévi-Strauss, tan ampliamente citada en estos días, de que los hombres siempre han "gobernado" a las mujeres porque no existe evidencia de que las mujeres hayan "gobernado" a los hombres es, simplemente, irrelevante. Lo que realmente está en discusión es si la "regla" existió. Cuando Lévi-Strauss asume que la "regla" siempre existió, simplemente proyecta su propia perspectiva social hacia las sociedades tempranas, un rasgo típicamente masculino del que irónicamente Simone de Beauvoir también es

totalitarismo en el Tercer Mundo. Debe primar siempre una inquebrantable oposición al racismo, la opresión de género y la dominación, si queremos que surja un modelo de socialismo ético de las ruinas del mismo socialismo. Pero también vivimos en un mundo en el cual a veces aparecen temas sobre los que la izquierda no puede adoptar posición alguna, asuntos en los que adoptar algún posicionamiento significa operar dentro de las alternativas promovidas por una sociedad básicamente irracional y elegir la menor de varias irracionalidades o males sobre otras irracionalidades o males. No es una señal de ineficacia política rechazar por completo dicha elección y declarar que oponerse a un mal con un mal menor con el tiempo acabará conduciendo al apoyo del peor de lo males que surjan. La socialdemocracia alemana, al instigar un «mal menor» tras otro durante la década de 1920, pasó de apoyar a los liberales a los conservadores, y de ahí a los reaccionarios que acabaron aupando a Hitler al poder. En una sociedad irracional, el conocimiento y el instrumentalismo convencionales solo pueden producir una irracionalidad cada vez mayor, utilizando la virtud como pátina para encubrir contradicciones básicas tanto en la propia posición como en la sociedad.

La nacionalidad, observó Bakunin, «como los procesos vitales de la digestión, la respiración [...] no tiene derecho a preocuparse por sí misma hasta que dicho derecho le es negado».[18] Esta afirmación ya fue muy sagaz en su día. Con la explosión en nuestros días del bárbaro nacionalismo y los furiosos apetitos de los nacionalistas por crear más y más Estados nación, está claro que la «nacionalidad» es una enfermedad social que debe ser curada si no se quiere que la sociedad siga deteriorándose.

víctima, en su espléndido trabajo *El segundo sexo*» (bit.ly/2RQAk9t, última consulta: julio del 2019). *(N. de la E.)*

18. G. P. Maximoff: *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, *op. cit.*, p. 325.

En busca de una alternativa

Si el nacionalismo es regresivo, ¿qué alternativa racional y humanista puede ofrecer un socialismo ético? No hay lugar en una sociedad libre para los Estados nación, ni como naciones ni como Estados. Indiferentemente de lo poderosos que puedan ser los impulsos de pueblos específicos en su lucha por recuperar una identidad colectiva, la razón y la preocupación por el comportamiento ético nos obliga a recupera la universalidad de la ciudad o el pueblo y la cultura de la democracia política directa, aunque en un plano más elevado incluso que las polis de la Atenas de Pericles. La identidad podría ser reemplazada de manera adecuada por la comunidad, por una afinidad compartida que tenga un tamaño humano, no jerárquica, libertaria y abierta a todos, sin importar el género, rasgos étnicos, identidad sexual, talentos o inclinaciones personales. Dicha comunidad vital solo puede ser recuperada por la nueva política del municipalismo libertario: la democratización de los municipios de manera que puedan ser gestionados por sus habitantes, y la formación de una confederación de dichas municipalidades para constituir un contrapoder al Estado nación.

El peligro de que los municipios democratizados en una sociedad descentralizada acaben produciendo un regionalismo económico y cultural, es muy real y solo puede evitarse mediante una poderosa confederación de municipalidades basada en su interdependencia material. La «autonomía» de una vida comunitaria, incluso aunque fuese actualmente posible, en absoluto significaría, *per se*, una genuina democracia de base. La confederación de municipalidades, como método para la interacción, la colaboración y el apoyo mutuo entre sus componentes municipales, proporciona la única alternativa al poderoso Estado nación por una parte, y al regionalismo de la ciudad y los pueblos por la otra. De forma totalmente democrática, los delegados municipales en las instituciones confederales estarían sujetos a revocación, rotación y a un examen público continuo. La confederación constituiría una extensión de las libertades locales a nivel regional, permitiendo un equilibrio sensible

entre la localidad y la región en la que podría florecer la variedad cultural de las ciudades. De hecho, junto con el intercambio de bienes y servicios que constituyen los medios materiales de la vida, también se compartirían entre las diversas confederaciones rasgos culturales beneficiosos.

Por la misma razón, la «propiedad» sería municipalizada en vez de nacionalizada (ya que esto último lo único que hace es reforzar con más poder económico al poder estatal), colectivizada (lo que simplemente reestructura en una forma «colectiva» los derechos empresariales privados), o privatizada (que facilita el resurgimiento de una economía de mercado competitiva). Una economía municipalizada se parecería a un sistema de usufructo, basado totalmente en las necesidades de cada uno y en la ciudadanía en el seno de una comunidad, en lugar de en la propiedad individual o en los intereses vocacionales o profesionales. Donde la asamblea municipal ciudadana controla la política económica, ningún individuo puede ejercer dicho control y, menos aún, «poseer» los medios de producción y de vida. Donde los medios confederales de la administración de recursos de una región coordinan el comportamiento económico del conjunto, los intereses provincianos tienden a dar paso a intereses humanos más amplios, y las consideraciones económicas dan paso a intereses más democráticos. Los problemas que atienden los municipios y sus confederaciones dejarían de girar en torno al interés económico propio y se centrarían en los procesos democráticos y en la simple igualdad a la hora de abordar las necesidades humanas.

No hay duda alguna de que, para una sociedad libertaria organizada de la manera confederada —como la que he dibujado en estas líneas—, resultan imprescindibles los recursos tecnológicos que hagan posible que la gente escoja el estilo de vida que desea y que tenga el tiempo libre necesario para participar completamente en una política democrática. Incluso las mejores intenciones éticas son proclives a alimentar algún modelo de oligarquía, en la que un acceso diferenciado a los medios de vida conducirá a las élites a tener más de las cosas buenas en la vida de lo que poseen otros ciudadanos. A este respecto, el ascetismo que promueven algunos miembros de la izquierda es insidiosamente reaccionario:

no solo ignora la libertad de la gente para elegir de qué manera quiere vivir —la única alternativa en la sociedad existente a convertirse en un consumidor sin cerebro—, sino que subordina la libertad humana a una idea casi mística de los dictados de la «naturaleza». Una sociedad libre y ecológica —distinta de una regulada por una élite ecologista o por el «libre mercado»— solo puede proyectarse en los términos de un modelo municipalista libertario ecológicamente confederal. Cuando a la larga las comunas libres reemplacen la nación, y las formas confederales organizativas reemplacen el Estado, la humanidad se habrá librado del nacionalismo.

Marzo, 1993

EL ANARQUISMO Y EL PODER EN LA REVOLUCIÓN ESPAÑOLA

Hoy en día, cuando el anarquismo se ha convertido en *le mot du jour* dentro de los círculos radicales, las diferencias entre una sociedad basada en la anarquía y una basada en la ecología social deberían ser claramente distinguibles entre sí. El anarquismo busca, por encima de todo, la emancipación de la personalidad individual de todas las cadenas éticas, políticas y sociales. Sin embargo, en su búsqueda yerra a la hora de abordar el muy importante y concreto tema del poder, con el que se confrontan todos los revolucionarios en los momentos de insurrección social. Más que encarar y solucionar cómo la gente, organizada en asambleas populares confederadas, puede tomar el poder y crear una sociedad libertaria completamente desarrollada, los anarquistas conciben el poder como algo esencialmente maligno que debe ser destruido. Proudhon, por ejemplo, afirmó que él dividiría y subdividiría el poder hasta que, en efecto, dejase de existir. Él bien podría haber deseado que la autoridad que el Gobierno pudiera ejercer sobre el individuo fuese reducida a su mínima expresión; pero su declaración perpetúa la ilusión de que el poder puede, *de facto*, dejar de existir, una idea que es tan absurda como que la gravedad pueda ser abolida.

Las trágicas consecuencias de esta ilusión, que ha supuesto un peso muerto para el anarquismo desde su concepción, se comprenden mejor si examinamos un evento crucial en la Revolución española de 1936. El 21 de julio, los obreros de Cataluña y en particular los de su capital, Barcelona, derrotaron a las fuerzas del general Francisco Franco obteniendo así el control total sobre la provincia más industrializada del país, y que incluía muchas de las ciudades importantes de la costa mediterránea y una considerable área rural. En parte resultado de una tradición libertaria autóctona, y también de la influencia ejercida por el sindicato revolucionario de masas español, la CNT-FAI,[1] el proletariado catalán comenzó a organizar una inmensa red de comités y asambleas de defensa, vecindarios, aprovisionamiento y transporte. Mientras tanto, en las zonas rurales, el campesinado más radical (una parte considerable de la población agraria) se hizo con el control de las tierras y las colectivizó. Cataluña y su población estaban protegidas por una milicia revolucionaria frente a un posible contrataque la cual, sin importar lo arcaico de sus armas, estaba suficientemente armada como para derrotar al bien entrenado y equipado ejército rebelde y a las fuerzas policiales. Los trabajadores y campesinos de Cataluña habían aplastado la maquinaria estatal burguesa y creado un nueva forma de gobernar o una política radicalmente nueva en la que ellos mismos ejercían un control directo sobre los asuntos públicos y económicos mediante instituciones de su propia creación. Dicho de manera franca y directa, habían tomado el poder, y no mediante un simple cambio de nomenclatura en las instituciones opresivas existentes, sino destruyendo literalmente aquellas viejas instituciones y creando unas radicalmente nuevas cuya forma y sustancia dio a las

1. Nos aclara el historiador Paco Madrid que la alianza entre CNT y FAI establecida a partir de 1938 no era una unión de carácter sindical. Lo que en la década de 1930 vino a llamarse movimiento libertario español —donde fueron aceptadas las Juventudes Libertarias y solo al final de la guerra Mujeres Libres— tuvo un carácter fundamentalmente nominal y nunca orgánico ni organizativo *(N. de la E.)*

masas el derecho a determinar de manera definitiva las directrices de la economía y la política de su región.[2]

Casi como una cosa natural, los militantes de la CNT le dieron a sus sindicatos la autoridad de organizar un gobierno revolucionario y proporcionarle una dirección política. A pesar de su reputación de indisciplinados, la mayoría de los miembros de la CNT, o *cenetistas*,[3] eran sindicalistas libertarios más que anarquistas; estaban fuertemente comprometidos con una organización bien estructurada, democrática, disciplinada y coordinada. En julio de 1936, actuaron no solo en relación a la ideología sino a menudo por iniciativa propia, creando sus propias formas libertarias, como consejos y asambleas vecinales, asambleas en las fábricas y una gran variedad de comités extremadamente variados e informales, rompiendo con cualquier molde predeterminado que hubiese sido impuesto al movimiento revolucionario por dogmáticos ideólogos.

El 23 de julio, dos días después de que los trabajadores hubiesen derrotado al alzamiento franquista local, un pleno regional de la CNT se juntó en Barcelona para decidir qué hacer con la política que los obreros habían puesto en las manos del sindicato. Unos cuantos delegados de la militante región del Baix Llobregat a las afueras de la ciudad demandó fervientemente que el pleno declarara el comunismo libertario y el fin del viejo orden social y político; es decir, los trabajadores que la CNT había prometido dirigir estaban ofreciéndole al pleno

2. Estos sindicalistas revolucionarios concebían los medios por los que habían desarrollado esta transformación como una forma de acción directa. En contraste con las revueltas, lanzamientos de piedras y la violencia que muchos anarquistas actuales exaltan como «acción directa», con este término se referían a actividades bien organizadas y constructivas directamente involucradas en la gestión de los asuntos públicos. La acción directa, desde su punto de vista, significaba la creación de la política, la formación de instituciones populares, y la formación y sanción de leyes, regulaciones y similares, que los auténticos anarquistas consideraron como una reducción de la «voluntad» o la «autonomía» individual.
3. En castellano en el original. *(N. de la T.)*

el poder que ya habían capturado y la sociedad que sus militantes ya habían comenzado *de facto* a transformar.

Al aceptar el poder que se les estaba ofreciendo, el pleno se hubiera visto obligado a cambiar todo el orden social en un área considerable y muy estratégica de España que ahora se encontraba *de facto* bajo su control. Incluso si no hubiese sido más permanente que la «Comuna de París», dicho paso hubiese producido una «Comuna de Barcelona» de dimensiones incluso más memorables.

Pero, para sorpresa de muchos de los militantes del sindicato, los miembros del pleno se mostraron reluctantes a la hora de dar ese paso decisivo. Los delegados del Baix Llobregat y el militante de la CNT Juan García Oliver, para su eterno mérito, intentaron que el pleno asumiese y reclamase el poder que ya tenía, pero la oratoria de Federica Montseny y de Diego Abad de Santillán persuadió al pleno de no llevar a cabo este movimiento, denunciándolo como una «toma bolchevique del poder».

La naturaleza de este error monumental debería ser tomada en consideración, puesto que revela todo lo que es internamente contradictorio de la ideología anarquista. Al errar en distinguir entre política y Estado, los líderes de la CNT (guiados en general por los anarquistas Abad de Santillán y Federica Montseny) confundieron el gobierno de los trabajadores con un Estado capitalista, rechazando de esta manera el poder político que ya tenían en sus manos. El pleno no eliminó el poder como tal al rechazar ejercer el poder que ya habían adquirido, simplemente lo transfirió, pasando este a las manos de sus «aliados» más traicioneros. La clase dirigente celebró esta fatal decisión y, poco a poco, al llegar el otoño de 1936 comenzaron a remodelar el gobierno de los trabajadores en un Estado «democrático burgués», abriendo la puerta a un régimen estalinista cada vez más autoritario.

El histórico pleno de la CNT, debe recordarse, no solo rechazó el poder que los miembros del sindicato habían ganado a costa de perder un gran número de vidas. Al darle la espalda a este importante elemento de la vida social y política, intentó suplantar la realidad ingenuamente, no solo rechazando el poder que los trabajadores ya habían puesto a disposición de la

CNT, sino también rechazando la legitimidad misma del poder y condenándolo como tal —incluso bajo una forma libertaria y democrática—, como un mal permanente que debe ser eliminado. En ningún momento el pleno o los dirigentes de la CNT dieron la más leve muestra de que supiesen qué hacer «tras la revolución», por utilizar el título de la disertación utópica de Abad de Santillán. De hecho, la CNT había propagado teatrales revoluciones e insurrecciones durante años; a principios de la década de 1930 había tomado las armas una y otra vez sin el más mínimo atisbo de tener la capacidad real de cambiar la sociedad española, pero cuando por fin hubiese podido provocar al menos un impacto significativo en la sociedad, se quedó observando con expresión de confusión y asombro, como si se hubieran quedado huérfanos frente al éxito de sus miembros al lograr los objetivos marcados por su retórica. Esto no fue una falta de coraje; fue un fracaso en sí mismo de la perspectiva política respecto a las medidas que debería llevar a cabo para mantener el poder que acababa de adquirir y que, de hecho, temía mantener (y, dentro del marco de trabajo de la lógica anarquista, nunca debería haber llegado a obtener), ya que perseguía la abolición del poder, no simplemente la adquisición de este por parte del proletariado y el campesinado.

Si hay algo que debemos aprender de este crucial error cometido por los líderes de la CNT, es que el poder no puede ser abolido; es un rasgo existente siempre en la vida social y política. El poder que no esté en las manos de las masas caerá inevitablemente en las manos de sus opresores. No hay un armario en el que se pueda encerrar, ni hay ritual alguno que haga que se evapore, ni esfera a la que pueda ser exiliado, ni ideología que pueda hacerlo desaparecer con conjuros morales. Los radicales pueden intentar ignorarlo, como hicieron en julio de 1936 los líderes de la CNT, pero se mantendrá escondido en cada reunión, yacerá oculto en las actividades públicas, y aparecerá y reaparecerá en cada manifestación.

El asunto auténticamente pertinente que confronta el anarquismo no es si el poder existirá, sino si este descansará en las manos de la población o de una élite, y si se le concederá

una forma que corresponda a los más elevados ideales libertarios o será puesto al servicio de la reacción. En vez de rechazar el poder ofrecido por sus propios miembros, el pleno de la CNT debería haberlo aceptado, y haber legitimado y acreditado las nuevas instituciones que ya habían creado para que así el proletariado y el campesinado español hubieran podido retener tanto el poder económico como el político.

En lugar de ello, la tensión entre las afirmaciones retóricas y las dolorosas realidades se hizo intolerable y, en mayo de 1937, los acérrimos obreros de la CNT en Barcelona se vieron arrastrados a una lucha abierta contra el Estado burgués en una breve pero sangrienta guerra dentro de la guerra civil.[4] Al final, el Estado burgués suprimió la última de las grandes insurrecciones del movimiento sindicalista, masacrando cientos si no miles de militantes de la CNT. Cuántos fueron asesinados es algo que nunca sabremos, pero lo que sí sabemos es que la ideología contradictoria denominada anarcosindicalismo perdió la mayor parte de los seguidores que había poseído en el verano de 1936.

Aquellos que apuesten por la revolución social, lejos de expulsar el problema del poder de su campo de visión, deben abordar el problema de cómo dotar el poder de una forma institucional concreta y emancipatoria. Mantenerse callado en esta cuestión y esconderse tras ideologías envejecidas que son irrelevantes para el agitado panorama capitalista actual, no es más que jugar a hacer la revolución, incluso burlarse de la memoria de los incontables militantes que lo han dado todo para hacerla realidad.

Noviembre, 2002

4. En el transcurso de aquel año, los líderes de la CNT habían descubierto que su rechazo del poder para el proletariado y el campesinado catalán no incluía un rechazo del poder para ellos mismos como individuos. Varios líderes de la CNT-AIT de hecho aceptaron participar en el Estado burgués como ministros y desempeñaron un cargo oficial mientras que sus miembros estaban siendo asesinados en la batalla de Barcelona en mayo de 1937.

EL FUTURO DE LA IZQUIERDA

Para principios del siglo XX, la izquierda pensaba de sí misma que había alcanzado un grado extraordinario de sofisticación conceptual y de madurez organizativa. En general, lo que se llamaba la izquierda en aquella época era socialismo, influenciado en diversos grados por los trabajos de Karl Marx. Esto es especialmente cierto en el caso de Europa central, pero el socialismo también estaba entremezclado con ideas populistas en Europa del Este y con el sindicalismo en Francia, España y Latinoamérica. En los Estados Unidos, todas estas ideas fueron fusionadas como, por ejemplo, en el partido socialista de Eugene V. Debs y en el sindicato IWW.

En vísperas de la Primera Guerra Mundial, las ideas y movimientos de izquierda habían logrado tal desarrollo que parecían estar preparados para desafiar seriamente la existencia del capitalismo y, de hecho, de la sociedad de clases como tal. Las palabras de *La Internacional*, «... en la lucha final», adquirieron una nueva concreción e inmediatez. Parecía que el capitalismo tendría que enfrentarse a la insurgencia de las clases explotadas del planeta, en especial con el proletariado industrial. De hecho, dado el alcance de la Segunda Internacional y el crecimiento de los movimientos revolucionarios en Occidente, parecía que el capitalismo se enfrentaba a una insurrección social internacional. Muchos revolucionarios estaban convencidos de que un proletariado políticamente maduro y

bien organizado finalmente podría obtener el control de la vida social y evolucionar para satisfacer el interés general de la mayoría y no los intereses elitistas particulares de una clase propietaria minoritaria.

La «Gran Guerra», como se la llamó, puso fin a las revoluciones de carácter socialista. Rusia estableció una «dictadura del proletariado», supuestamente basada en los principios marxistas revolucionarios. Alemania, que poseía el conjunto de proletarios más grande y más desarrollado ideológicamente de Europa, atravesó tres años de agitación marxista revolucionaria, mientras Baviera, Hungría y otros lugares experimentaron momentos de insurgencia que resultaron de corta duración. En Italia y España, el fin de la guerra fue testigo del nacimiento de grandes movimientos huelguistas y cuasi insurreccionales, pese a que estos nunca alcanzaron un nivel revolucionario decisivo. Incluso Francia parecía estar al borde de la revolución en 1917, cuando regimientos enteros del frente occidental alzaron banderas rojas e intentaron llegar hasta París. Dichas revueltas, que fueron recurrentes en la década de 1930, parecían apoyar la visión de Lenin de que el «moribundo» capitalismo había entrado finalmente en un periodo de guerra y revolución, en el que el futuro predecible solo podía acabar con el establecimiento de una sociedad comunista o socialista.

Pero llegados a este punto los principales innovadores intelectuales, de Diderot a Rousseau y de Hegel y Marx a un amplio abanico de rebeldes libertarios, habían desarrollado ideologías seculares y libertarias hasta formar un marco de trabajo para un cuerpo ideológico realmente coherente, proporcionando un significado racional al desarrollo histórico, en el que se combinaba el debido reconocimiento a las necesidades materiales humanas con las esperanzas y deseos de emancipación social e intelectual. Parecía que, por primera vez, la humanidad sería finalmente capaz de aprovechar su propio progreso individual, conocimiento y virtudes así como su capacidad única para la innovación, y crear un nuevo mundo en el que existirían todas las condiciones para llevar a cabo su potencial para ejercer la libertad y la creatividad, sin recurrir a la acción

divina o a arcaicas formas de intervención no humanas. Los propios oprimidos podían comenzar a poner en práctica dichos objetivos eminentemente humanos, encarnados en la gran síntesis que Marx había realizado de las ideas de la Ilustración, junto con las nuevas ideas desarrolladas por él mismo y que, unidos a las contradicciones de la sociedad capitalista, les conducirían de manera inexorable a la revolución y al establecimiento de una sociedad racional para toda la humanidad.

Debo señalar que muchas de mis propias palabras —«inexorablemente», «moribundo», «decadente» e «interés general»— están extraídas de la literatura de los teóricos y los movimientos de izquierda de principios del siglo XX. Sin embargo, pese a los posibles límites de esta literatura y de sus escritores —tal y como nosotros, en el nuevo milenio, podemos verlo con retrospectiva—, este cambiante lenguaje no fue resultado de una simple construcción de eslóganes; emanaba de una perspectiva y cultura de izquierdas coherente e integrada, surgida en vísperas de la Gran Guerra. Este enfoque y cultura formaron lo que podemos denominar un clásico cuerpo de ideas universalistas, y que las generaciones posteriores a la Revolución francesa de 1789 a 1794 siguieron ampliando sin descanso. En los años siguientes, este cuerpo ideológico se fue haciendo cada vez mayor gracias a la experiencia y éxito a la hora de involucrar a millones de personas en movimientos internacionales por la emancipación humana y la reconstrucción social.

Resulta obvio que los objetivos de la Ilustración y las predicciones de Lenin, con sus promesas de revoluciones socialistas triunfantes, no acabaron teniendo éxito en el siglo XX. De hecho, desde mediados del siglo XX ha habido un desarrollo totalmente diferente de los acontecimientos: un periodo de decadencia cultural y teórica en lo relativo a los movimientos e ideas revolucionarias; es más, ha sido un periodo de descomposición que ha eliminado casi todos los estándares filosóficos, culturales, éticos y sociales producidos por la Ilustración. Para muchos de los jóvenes que mostraron una perspectiva radical en las décadas de 1960 y 1970, la teoría de la izquierda

se ha marchitado tanto en objetivos como en contenido hasta no ser más que un espectáculo estético, a menudo centrada en los dispersos trabajos de personas como el indeciso crítico Walter Benjamin, el posmodernista Jacques Derrida o el constreñido estructuralista Louis Althusser. Eso se ha producido a medida que la teoría social se ha ido retrayendo, abandonando los vigorosos foros de debate del socialismo de la década de 1930, en favor de los cerrados seminarios de las universidades contemporáneas.

Ahora que el siglo XX ha llegado a su fin, tenemos razones para preguntar: ¿por qué la emancipación humana ha fracasado a la hora de dar sus frutos?, ¿por qué, en particular, el proletariado no ha logrado alcanzar la predicha revolución? De hecho, ¿por qué los socialdemócratas, antiguos radicales, ni siquiera en sus comienzos lograron obtener el voto mayoritario en núcleos proletarios tan desarrollados como Alemania? ¿Por qué se rindieron tan sumisamente a Hitler en 1933? Obviamente, tras 1923,[1] los comunistas alemanes simplemente fueron arrinconados, asumiendo que a partir de entonces se les tomaría en serio para poco más que para servir de diana de la demagogia propagandística, muy a menudo para asustar a las clases medias con la amenaza del caos social.

Más aún, ¿cómo logró escapar el capitalismo de la «crisis económica crónica» en la que parecía estar varado y sin posibilidad de escape durante la década de 1930? ¿Por qué, especialmente tras la Segunda Guerra Mundial, el capitalismo produjo progresos tecnológicos tan asombrosos que la sociedad burguesa actual sufre un estado permanente de «revolución industrial» cuyos resultados son difíciles de predecir? Por último,

1. Se refiere aquí al final del ciclo 1918-1923, durante el que se producirían periódicas insurrecciones que, después del conato revolucionario de 1918, no acabarían de cristalizar en una revolución capaz de derrocar las instituciones del Estado alemán. En el contexto de las presiones de los aliados para cobrar a Alemania las reparaciones de guerra, en octubre de 1923 el KPD (Partido Comunista de Alemania) lanzó una ofensiva insurreccional que, sin éxito, acabó cerrando el ciclo abierto cinco años antes. *(N. de la E.)*

¿cómo es posible que, tras las profundas crisis sociales y económicas de la década de 1930, el capitalismo resurgiese de una segunda guerra mundial como un orden más estable y asumido socialmente de lo que nunca antes lo había estado?

Ninguno de estos sucesos, tan importantes dentro de los cálculos predictivos de los marxistas revolucionarios, han recibido una explicación adecuada en un sentido fundamental y revolucionario, en particular en relación al papel progresista que Marx asignó al capitalismo en su «teoría de las etapas».[2] En vez de ello, los marxistas han derrochado gran parte de su polémica energía en lanzarse insultos y epítetos despectivos entre sí o contra otros movimientos obreros, por las supuestas «traiciones» cometidas, sin preguntarse, para empezar, por qué el marxismo era tan vulnerable a las traiciones. En años más recientes, los marxistas han intentado apropiarse de fragmentos de ideologías utópicas despreciadas anteriormente, como el fourierismo —como es el caso de Marcuse, por citar solo un ejemplo—, el sindicalismo, el anarquismo, el ecologismo, el feminismo y el comunitarismo, adjudicándose unos principios ideológicos que no terminan de encajar en su cuerpo teórico. Han reestructurado su limitada visión de transformar la realidad burguesa hasta obtener algo que hoy en día se hace pasar por marxismo y que, a menudo, no es más que un pastiche de retales unidos entre sí por estructuras teóricas que básicamente pertenecen a ideologías ajenas.

En resumen, la pregunta es cómo ha sido posible que la era clásica, caracterizada por la coherencia y la unidad entre práctica y pensamiento revolucionario, haya dado paso a una fase

2. Ya fuese en Rusia o en Alemania, la convicción de que la «democracia burguesa» (es decir, el capitalismo) era un estadio necesario para conducir la sociedad al socialismo, ayudó a justificar la reluctancia de la socialdemocracia a liderar a los trabajadores y lograr así una revolución proletaria entre 1917 y 1919. La «teoría de las etapas» de Marx, de hecho, no fue solo un intento de dar una interpretación al desarrollo histórico; desempeñó un papel vital en la política marxista de las revoluciones alemanas y rusas de 1917-1921, pasando por la española de 1936-1937.

completamente decadente en la que se festeja la incoherencia —en particular en nombre de un posmodernismo que iguala el nihilismo caótico a la libertad—, el individualismo y la creatividad, sin apenas diferencias respecto al propio caos del mercado. Ahora podemos responder estas preguntas porque hemos disfrutado de más de medio siglo de aprendizaje y conocimientos acumulados. Lo que nos han enseñado los últimos cincuenta años es que el inimitable periodo insurgente acaecido entre 1917 y 1939 no fue, tal y como Lenin suponía, una muestra del declive y la morbilidad capitalista. Más bien, fue un periodo de transición social. Durante esas décadas, el mundo se vio tan desgarrado por unas tensiones surgidas de manera circunstancial, que la realidad parecía confirmar la visión de Lenin sobre el capitalismo como un orden social moribundo.

Lo que no tuvieron en cuenta ni esta prognosis clásica ni el cuerpo teórico que la sustentaba fueron los diferentes desarrollos alternativos a los que se había enfrentado el capitalismo antes del estallido de la Gran Guerra, e incluso durante el periodo de entreguerras; alternativas que a principios del siglo XX subyacían bajo la tumultuosa superficie. La izquierda clásica no tuvo en cuenta otras posibles trayectorias que podría haber seguido el capitalismo —y que acabaría siguiendo pasado el tiempo— y que permitirían su estabilización. No solo no fue capaz de entender estas nuevas trayectorias sociales, sino que también fracasó a la hora de predecir, aunque fuese débilmente, el surgimiento de nuevos conflictos que se extendían mucho más allá del análisis de la izquierda clásica, orientado en gran medida desde un punto de vista laboral.

En primer lugar, lo que convierte en muy paradójicos los pronósticos formulados por los revolucionarios clásicos anteriores a la guerra —y por el socialismo durante la misma—, es que el supuesto periodo «moribundo» en el que muchos miembros de la izquierda tenían puestas sus esperanzas revolucionarias, ni siquiera había alcanzado un estadio de «madurez» capitalista, y menos aún de capitalismo «moribundo». La era anterior a la Gran Guerra fue un periodo en el que la producción masiva, los sistemas de gobierno republicanos

y las denominadas libertades «democrático-burguesas» aún estaban emergiendo de una crisálida precapitalista de formas artesanales de producción y comercio, estructuras estatales gobernadas por familias y cortes reales, y economías en las que propietarios ennoblecidos como los *junkers*[3] alemanes, los aristócratas británicos y los *grandes* de la zona mediterránea, coexistían con una población campesina inmensa y técnicamente retrasada. Incluso en Estados como España, donde la mayoría de las haciendas pertenecían a elementos burgueses, la gestión de su agricultura se desarrollaba de manera letárgica y perezosa, emulando los hábitos tímidos que caracterizaron las parasitarias élites agrícolas de la era precapitalista. El capitalismo, pese a ser la economía dominante en los Estados Unidos, Gran Bretaña, Alemania —y también en Francia aunque de manera más ambigua—, y serlo solo de manera marginal en otros países de Europa, a menudo seguía estando subordinado tanto cultural como estructuralmente a los lazos familiares más feudales que burgueses de los diferentes estratos de las élites, basados y determinados por valores rentistas y militaristas, que distinguían una época que se iba desvaneciendo.

En efecto, incluso la industria moderna, pese a estar transformándose en un elemento central para el desarrollo de los principales Estados nación de principios del siglo XX, seguía estando anclada en una matriz social de artesanos y campesinos. La propiedad de la tierra y los pequeños talleres de producción, habitualmente de gestión familiar, constituían los rasgos tradicionales del estatus social en un mundo comandado por dicho estatus, como era el caso de Inglaterra y Alemania. Es difícil recordar actualmente cómo de miserable era el estatus de las mujeres a principios de la década de 1900, la degradación del estatus de los que carecían de propiedad —a menudo trabajadores mendicantes—, la avidez de los capitalistas —incluso de los más asentados— por acceder por vía matrimonial a formar parte de las familias con títulos nobiliarios, la

3. Miembros de la aristocracia terrateniente prusiana que gobernó en Alemania durante los siglos XIX y XX. *(N. de la T.)*

debilidad de las libertades civiles más elementales —en un mundo que reconocía la validez de los privilegios heredados y la autoridad de los monarcas—, y las terribles dificultades a las que se enfrentaba el proletariado industrialmente reglamentado —y que no hacía más que una o dos generaciones que se había visto expulsado de la vida rural y de sus modos de vida más naturales— a la hora de organizar sindicatos reformistas.

La Gran Guerra no fue una «necesidad histórica», fue un hecho monstruoso resultado de ambiciones dinásticas, cerrazón militar y de una sorprendente autoridad conferida tanto a los acicalados monarcas como al imperialismo económico. Una Europa enmarañada, atrapada en la afectación juvenil del káiser Guillermo II y las apabullantes imágenes de grandeza nacional alemana, el ciego espíritu del *revanchisme* francés que siguió a la pérdida de Alsacia y Lorena en 1871 a manos del Reich de Guillermo, y el ingenuo nacionalismo de las masas, cuyo internacionalismo de clase era a menudo más retórico que real. En este contexto, Europa se vio empujada a una horrible guerra de trincheras que ningún pueblo civilizado debería haber sido capaz de mantener ni siquiera unos pocos meses, menos todavía durante cuatro años. El marco alemán, la moneda germana de posguerra —y expresión emblemática del capitalismo alemán—, logró prodigios económicos que ni las bayonetas de Guillermo ni las de Hitler hubieran creído poder alcanzar. ¡Qué distintas se revelaron las alternativas de la era de posguerra!

Es irónico que no fuese en el frente de batalla de la Gran Guerra donde se generasen las revoluciones de 1917-1918, sino en la retaguardia, donde el hambre logró lo que no consiguieron en el frente los terroríficos explosivos, las ametralladoras, los tanques y los gases venenosos: una revolución basada en la falta de pan y paz (y exactamente en este orden). Es descorazonador pensar que, tras tres años de constante derramamiento de sangre, mutilaciones e increíble terror cotidiano, las huelgas alemanas de enero de 1918 que desprendían el acre olor de la revolución quedasen a un lado, y que los obreros alemanes se mantuviesen pacientemente inactivos cuando las ofensivas del general Ludendorff en la primavera y verano de aquel año

lograron arrebatar una sustancial cantidad de terreno a las tropas francesas e inglesas en la zona occidental, para «mayor gloria» del Reich. No dice mucho de los «instintos revolucionarios» de los pueblos que Bakunin solía ensalzar. Queda patente que, pese a los horrores de la Gran Guerra, las masas continuaron con el conflicto hasta que se hizo completamente insoportable en el plano material. Tal es el poder de adaptación, tradición y hábito de la vida cotidiana.

A pesar de la Revolución rusa, la Gran Guerra llegó a su fin sin haber derribado el capitalismo europeo, menos aún el capitalismo mundial. La guerra reveló que la tradición clásica del socialismo estaba muy limitada y, en muchos aspectos, muy necesitada de profundas reparaciones. Comprensiblemente, Lenin y Trotsky intentaron adelantar el desarrollo histórico y lograr algo similar al socialismo mientras ellos estaban vivos, aunque esto no fuese tan cierto en el caso de Luxemburg y en particular el de Marx, que era mucho más crítico con el marxismo de lo que lo eran sus acólitos. De hecho, Marx advirtió que se habían necesitado siglos para que muriera el feudalismo y surgiera el capitalismo, y que los marxistas no podían esperar que se derribase la burguesía en un año, una década o ni siquiera una generación. Trotsky era mucho más optimista que Lenin en su convicción de que el capitalismo estaba «moribundo», «en decadencia», «se estaba pudriendo» y cayendo a pedazos de cualquier manera, y que el proletariado estaba «haciéndose más fuerte» o «más consciente de clase» u «organizado», aunque esto actualmente importa poco para la tarea de abordar y analizar sus expectativas y pronósticos.

Sin embargo, la Gran Guerra, aunque no eliminó del todo los restos del feudalismo que tanto habían contribuido a su surgimiento, ni hizo *tabula rasa* con los mismos, dejó el mundo occidental bajo un estupor moral, cultural y político. Una era estaba llegando claramente a su fin, pero no era el capitalismo lo que se enfrentaba al olvido inmediato. Lo que estaba cayendo en desuso era el sistema de clases tradicional con sus tradicionales estatus de antecedentes feudales, desvaídos

por el paso del tiempo, aunque aún no había una forma capitalista totalmente desarrollada capaz de tomar su lugar. Con la Gran Depresión, la clase terrateniente británica comenzó a sufrir tiempos duros, incluso devastadores, aunque en la década de 1930 aún no había desaparecido totalmente. Los *junkers* prusianos seguían al mando del Ejército alemán a principios de la década de 1930 y, gracias a la elección de von Hindenburg como presidente del Estado alemán, continuaron disfrutando de muchos de los privilegios de la élite establecida durante los comienzos del Gobierno de Hitler. Pero este estrato antes soberbio, se vio finalmente enfrentado al desafío del *Gleichschaltung* de Hitler, el proceso de nivelación social que acabó degradando el estatus de la casta prusiana de oficiales. Al final, fueron los ejércitos angloestadounidenses y rusos los que acabaron con los *junkers* al incautar sus estados en el Este, liquidándolos como entidad socioeconómica. Francia luchó sus últimas batallas como república de clase media a mediados de la década de 1930, contra los reaccionarios católicos y sus hermanos de sangre los jóvenes fascistas de la Croix de Feu,[4] que aspiraban a un afrancesamiento aristocrático basado en títulos nobiliarios y las riquezas de sus líderes.

Las décadas de entreguerras fueron un periodo tumultuoso de transición entre un mundo casi feudal en declive, derrotado pero no enterrado, y un emergente mundo burgués, que a pesar de su vasto poder económico, aún no había penetrado en cada poro de la sociedad y definido los valores básicos del siglo. De hecho, la Gran Depresión demostró que la tan manida máxima de «el dinero no lo es todo» es cierta cuando no hay dinero a nuestro alrededor. La depresión arrojó gran parte del mundo, en especial en los Estados Unidos, a un espacio

4. La Croix de Feu o Cruz de Fuego fue una organización paramilitar francesa, formada en especial por miembros de las clases medias y con una participación importante de mujeres en sus filas, que existió entre 1927 y 1936, con una línea política claramente de ultraderecha y fascista. Tras su disolución dio paso —pese a tener casi un millón de miembros— al Partido Social Francés cuya ideología algunos catalogan de fascista y otros de ultracatólica. *(N. de la T.)*

desordenado que recordaba a su propia era frenética y populista de las décadas de 1870 y 1880, de ahí los brotes de sindicalismo, huelgas violentas, grandes manifestaciones y la agitación «roja» que barrieron los continentes americano y europeo durante la década de 1930.

En este periodo socialmente hiperactivo pero indeciso de tensión social entre lo nuevo y lo viejo, donde las clases gobernantes así como las masas dominadas vivían en una recíproca antipatía mortal, la historia abrió la puerta de las insurrecciones revolucionarias. En la incertidumbre de un mundo lleno de tensión, parecía que el sueño de Marx —un sistema de gobierno democrático dirigido por los trabajadores— era posible. Como consecuencia del conflicto existente dentro de este periodo de entreguerras, parecía que el capitalismo había colapsado a nivel económico y que era posible un movimiento de alcance global que condujese a una sociedad democrática, incluso de carácter libertario. Pero crear una sociedad así requería de un movimiento muy consciente de sus objetivos y con un liderazgo capaz.

Por desgracia no apareció ningún movimiento así. Burócratas burdamente pragmáticos como Friedrich Ebert y Philipp Scheidemann, y teóricos chabacanos como Karl Kautsky y Rudolf Hilferding asumieron el mantra desinflado de la Internacional Socialista y marcaron el tono de la misma hasta el auge del fascismo alemán. Poco después de eso, Stalin intervino envenenando todas y cada una de las oportunidades con potencial revolucionario en Europa intentando ponerlas al servicio de los intereses de Rusia (y de los suyos propios). El prestigio de la Revolución bolchevique, a la que este tirano no contribuyó en absoluto y que difamó al tomar el poder, no estaba tan mancillado como para no permitir que la izquierda clásica crease sus propios movimientos auténticos y expandiese su visión para acoger los problemas sociales que estaban surgiendo y que reflejaban los cambios en el capitalismo mismo.

Pero debemos ser conscientes de que, entre 1914 y 1945, el capitalismo se dedicó a reforzar sus cimientos con nuevas industrias y formas de producción masiva, y no cavando

su tumba como opinaban Lenin y Trotsky. Su estatus como economía dominante en el planeta ya era anterior a 1917, no es algo que sucediera *a posteriori*. Y sería terriblemente miope no ver que el capitalismo sigue industrializando el mundo —tanto agrario como urbano— haciendo realidad el significado de la palabra *globalización*. Más aún, sigue erosionando los particularismos que separan a los seres humanos en función de nacionalismos, religión y etnicidad. La mayor parte de los «fundamentalismos» y de las «políticas identitarias» surgidas en nuestros días son, en esencia, reacciones contra el invasivo secularismo y universalismo de la civilización capitalista y de su naturaleza empresarial y cada vez más homogeneizada, que lentamente va devorando la herencia profundamente religiosa, nacionalista y ética. La mercancía sigue provocando una terrible erosión social en las culturas precapitalistas, ya sea para bien como para mal, tal y como Marx y Engels describieron en la primera parte del *Manifiesto comunista*. Donde la cordura y la razón no dirigen los asuntos humanos, no hay duda de que lo bueno casi siempre se ve contaminado por lo malo, y que es la labor de cualquier pensador revolucionario serio separar ambos en la esperanza de desenterrar la tendencia racional del desarrollo social.

Al mismo tiempo, el capitalismo no solo homogeneiza las viejas sociedades y las rehace según esta imagen urbanizada y orientada a la producción; está haciendo lo mismo con el planeta y la biosfera en nombre de la «dominación» de las fuerzas del mundo natural. Este es precisamente el papel «históricamente progresista» que Marx y Engels asignaron, y celebraron desde su punto de vista, al modo de producción capitalista. De qué manera es «progresista» este modo de homogeneización es algo que, de hecho, aún está por ver. En la situación actual nos conviene examinar el fracaso del marxismo y el anarquismo (supuestamente las dos principales alas de la tradición revolucionaria) para lidiar con la naturaleza transicional del siglo XX.

En el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, los elementos más débiles del modelo de Marx sobre la historia, la lucha de clases, el desarrollo capitalista y la actividad

política se han visto sometidos a un profundo examen crítico.[5] A diferencia de lo que dicta el canon marxiano, la historia no puede ser reducida a factores económicos tal y como Marx intentó hacer en sus trabajos clave, pese a que sin duda alguna el capitalismo pueda estar mutando el *Homo sapiens* en *Homo consumerans* y fomentando entre las masas la tendencia a experimentar la realidad como si esta se tratase de un inmenso mercado. Puede que las líneas maestras de Marx proporcionasen a sus acólitos las causas materiales o económicas necesarias —o precondiciones— para el desarrollo social, pero fracasaron a la hora de explicar el enorme papel de las causas eficientes, que resultan en causas inmediatas como la cultura, la política, la moralidad, las prácticas jurídicas y otras similares, a las que Marx señaló como «superestructura», y que son necesarias para producir el cambio social.

De hecho, además de los factores «superestructurales» —en particular los morales, religiosos y políticos—, ¿qué más puede explicar por qué el desarrollo capitalista —cuyos componentes ya habían existido, en diversos grados, en las economías agrarias y artesanas— se ha mantenido bajo control durante miles de años, habiéndose convertido en la economía predominante únicamente en la Inglaterra de principios del siglo XIX? ¿O por qué las revoluciones solo tienen lugar bajo condiciones de ruptura social absoluta, es decir, tras la destrucción de un vasto y muy influyente cuerpo superestructural de sistemas de creencias (y que a menudo se aceptan en su propia época como

5. Me refiero aquí no a las críticas convencionales lanzadas y organizadas contra el marxismo por sus oponentes políticos, críticas que surgen de la misma concepción de las actividades teóricas de Marx y el surgimiento de los movimientos socialistas basados en sus ideas, aunque en diversos grados. Tampoco me preocupo aquí de las críticas de marxistas como Eduard Bernstein, las cuales fueron lanzadas desde dentro del mismo movimiento marxista en la década de 1890. Me refiero, más bien, a las críticas que surgieron desde la Escuela de Fráncfort y del surtido de escritores como Karl Korsch, que cuestionó de manera seria muchas de las premisas de los conceptos históricos y filosóficos de Marx.

realidades eternas)? Marx no obviaba el alcance y la influencia con la que los sistemas de creencias anulaban las fuerzas burguesas en las sociedades precapitalistas, en especial en sus análisis en los *Grundrisse* acerca del predominio de los valores agrarios sobre los urbanos. Resulta muy significativo el hecho de que los marxistas se hayan visto acosados por los conflictos acerca del estatus del capitalismo en diferentes momentos de su desarrollo, en especial a principios del siglo XX, cuando la burguesía se enfrentó a uno de los periodos más turbulentos de su historia, debido precisamente a que el capitalismo no se había deshecho totalmente de los lastres del feudalismo.

¿Cómo fue posible, por ejemplo, que muchos marxistas siguiesen insistiendo en que el capitalismo estaba en declive, cuando las principales innovaciones técnicas como la producción en masa, formas radicalmente novedosas de transporte como el automóvil, avances en maquinaria y productos eléctricos y electrónicos, y las nuevas innovaciones químicas tenían lugar en la década inmediatamente posterior a la Gran Guerra? Al fin y al cabo, ¿no había escrito Marx que «ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella»?[6] ¿Podría haberse dicho esto del capitalismo de 1914-1918 o del de 1939-1945? De hecho, ¿será posible afirmar esto respecto al modo de producción capitalista en el futuro? Al lanzar estas preguntas no estoy intentando sugerir que el capitalismo no llegará a provocar problemas que obliguen a derrocarlo o reemplazarlo. Mi propósito más bien es sugerir que los problemas que pueden hacer que la gente se vuelva contra el capitalismo no tienen por qué ser estrictamente económicos ni estar arraigados en cuestiones de clase.

Por muy justificable que pueda ser la interpretación productivista de Marx acerca del desarrollo social y de su futuro,

6. Karl Marx: «Preface to a Contribution of the Critique of Political Economy», *Selected Works*, vol. 1, Progress Publishers, Moscú, 1969, p. 504 [en castellano: *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México-Argentina, 2005; puede encontrarse en: bit.ly/1zTq7KE (última consulta: julio del 2019)].

se convierte en una explicación muy forzada y artificial de la historia, diría que incluso retorcida, si en gran medida no estuviese modificada por la dialéctica de las ideas, es decir, por la ideología social y política, la moralidad y la ética, la ley, los estándares jurídicos... El marxismo aún debe reconocer sin reservas que estas esferas diferenciadas de la vida poseen su propia dialéctica, que de hecho provienen de fuerzas internas propias y no son únicamente resultado de una dialéctica productivista denominada «interpretación materialista de la historia». Diría más, se debe enfatizar que la dialéctica de la ética o de la religión puede afectar profundamente a la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. ¿Es posible, por ejemplo, ignorar el hecho de que la teología cristiana condujo lógicamente a un creciente respeto por la valía del individuo y, por último, a una concepción radical de la libertad social, una dialéctica que, a su vez, tuvo una profunda influencia al alterar la manera en la que los seres humanos interactuaban unos con otros y con el mundo material?

Cuando estalló la Revolución francesa, siglos de ideas profundamente arraigadas acerca de la propiedad —como el enorme prestigio y respeto que acompañaba a la propiedad de la tierra—, ya estaban entremezclando y modificando fuerzas sociales aparentemente objetivas como, por ejemplo, el crecimiento de un mercado cada vez más capitalista. Como consecuencia de ello, la exaltada imagen del campesinado independiente, a menudo autosuficiente, con su pequeña cantidad de propietarios y sus pueblos dedicados a la artesanía, que comenzó a surgir siguiendo la estela de la Revolución, inhibió el desarrollo económico capitalista en Francia hasta bien entrado el siglo XIX, al cerrar grandes partes del mercado doméstico a las mercancías producidas en masa en las ciudades. La imagen de la Revolución francesa como una revolución «burguesa» que dio paso al desarrollo capitalista doméstico, es más ficticia que real, pese a que, a largo plazo, creara muchas de las condiciones necesarias para el auge de la burguesía industrial.

En resumen, al inferir la dialéctica de la historia en función de unas líneas abrumadoramente productivistas, Marx se

autoengañó fácilmente, como también engañó a sus seguidores más importantes, en particular Lenin y Trotsky, respecto a la mortalidad del capitalismo al asumir que la burguesía había creado todas las condiciones necesarias para el socialismo y por ello estaba lista para ser reemplazada por este. Lo que obvió fue que la mayor parte de los problemas, contradicciones y antagonismos que imputaba casi exclusivamente al capitalismo eran resultado de los persistentes rasgos feudales de los que la sociedad no había logrado deshacerse; más aún, que las instituciones y valores supuestamente «superestructurales» que habían caracterizado a las sociedades precapitalistas desempeñaban un papel primordial en la definición de una sociedad en apariencia capitalista pero que aún no había visto la luz. A este respecto, los anarquistas estaban en lo cierto cuando apelaban no tanto al progreso económico del proletariado como a su desarrollo moral como elemento vital para la formación de una sociedad libre, progreso que los marxistas en general desecharon como cuestiones que pertenecían a la esfera de la «vida privada».

Marx y el marxismo también nos fallaron cuando se centraron abrumadoramente en la clase obrera, llegando a aumentar el peso social de esta, al incluir elementos que claramente pertenecían a la pequeña burguesía, como por ejemplo trabajadores administrativos asalariados, otorgándoles el estatus de proletarios en un momento en el que el número de trabajadores industriales estaba claramente en declive. Tampoco el auténtico proletariado, que asumió un estatus casi místico en los días de apogeo del marxismo, actuó como debería según su papel de agente histórico hegemónico en el conflicto frente al capitalismo como sistema. Nada demostró ser mas engañoso en los países industriales avanzados del mundo que el mito de que la clase trabajadora, cuando fuera apelada como clase económica, sería capaz de ver más allá de las condiciones inmediatas de sus determinadas formas de vida dadas: la fábrica y las formas burguesas de distribución (intercambio).[7] La clase

7. Todo lo cual indujo a Georg Lukács a impartir este rol hegemónico al «partido proletario», que místicamente encarna el proletariado como clase incluso cuando sus dirigentes son en general miembros de la pequeña burguesía.

obrera habitualmente aceptó programas reformistas designados a lograr salarios más elevados, jornadas laborales más cortas, vacaciones más largas hasta que tormentosos hechos le condujeron a la acción revolucionaria junto con, debe añadirse, estratos no proletarios. Virtualmente ninguno de los movimientos socialistas clásicos, merece la pena señalarlo, apelaba a los trabajadores como personas: como padres, residentes de las ciudades, hermanos y hermanas e individuos intentando vivir vidas decentes en un entorno decente para ellos mismos y para su descendencia.

Por el contrario, los teóricos marxistas más convencionales consideraban que el trabajador, antes que nada, es un ser humano, no simplemente la encarnación del «trabajo social», definible en estrictos términos de clase. El fracaso del socialismo clásico a la hora de apelar de manera humana y cívica al trabajador —incluso considerarlo seriamente, a él o a ella, como algo más que parte de una clase— creó una relación retorcida entre las organizaciones socialistas y su supuesta «comunidad». Pese a que los clásicos socialdemócratas, en particular los socialdemócratas alemanes, proporcionaron a los trabajadores una vida cultural muy amplia y diversa de creación propia, desde actividades educativas a clubs deportivos, el proletariado se vio habitualmente encajonado en un mundo que lo limitaba a la preocupación por sus intereses materiales más inmediatos. Incluso en los tiempos previos a la Segunda Guerra Mundial, los centros culturales de los socialistas, como las *casas del pueblo*[8] establecidas por los socialistas españoles, se alimentaban principalmente de debates acerca de su explotación y degradación por parte del sistema capitalista; algo que, de todas maneras, experimentaban día a día en fábricas y talleres. El intento de redefinir el proletariado y convertirlo en la mayoría de la población perdió toda su credibilidad cuando el capitalismo comenzó a crear un enorme cuerpo de *salariat*,

8. En castellano en el original. *(N. de la T.)*

empleados de oficina, gestores, vendedores y un ejército de personal de servicio (ingenieros, publicistas, periodistas...) que, pese a lo nimio que esto pueda parecer al lado de la gran burguesía, se veían a sí mismos como una nueva clase media que invertía profundamente en la propiedad burguesa a través de acciones, bonos, inmobiliarias, pensiones y cuestiones similares.

Por último, un fracaso muy significativo del marxismo en lo relativo a la construcción de un movimiento revolucionario fue su compromiso con la adquisición y mantenimiento del poder parlamentario. A finales de la década de 1870, Marx y Engels habían devenido en «republicanos comunistas», obviando los encomios de Marx a los comuneros parisinos, y su visión casi anarquista de una forma de gobierno confederal. Pero lo que suele ignorarse es que Marx rechazó estos elogios poco antes de su muerte, una década después de estos acontecimientos. Sin duda, la perspectiva de Marx sobre la república contenía rasgos más democráticos que cualquiera de las existentes en Europa o en los Estados Unidos durante su vida. Hubiese apoyado el derecho a revocar delegados en todos los niveles del Estado, así como una burocracia mínima y un sistema de milicias basado en reclutas de la clase obrera. Pero ninguna de estas instituciones que él atribuyó a un Estado socialista eran incompatibles con los atributos de un Estado «democrático-burgués». No sorprende que, por ello, creyese que el socialismo sería elegido y obtendría el poder a través del voto en Inglaterra, los Estados Unidos y en los Países Bajos, una lista a la que años después Engels añadió Francia.

Al asegurar que solo la insurrección y la completa reestructuración del Estado eran compatibles con el socialismo, Lenin y Luxemburg entre otros (especialmente Trotsky), se separaron de manera clara de las ideas políticas de Marx y Engels en sus últimos años. Al menos al intentar trabajar dentro de las instituciones republicanas, los primeros socialdemócratas se mostraron más consistentemente marxistas que sus críticos revolucionarios. Vieron la Revolución alemana de 1918-1919 como un preludio indispensable para la creación de un sistema

republicano que abriría un camino institucional adecuado, más pacífico pero más significativo, para el socialismo. Que los consejos de trabajadores como los sóviets rusos y los *rätte* alemanes fuesen mucho más radicalmente democráticos también los hizo mecanismos institucionales más temibles, más cercanos al anarquismo y en particular a los bolcheviques que a un Parlamento elegido por sufragio universal. Aunque un Marx más joven hubiese encontrado más de su gusto un Estado estructurado alrededor de consejos, poco demuestran sus últimos escritos (aparte de su flirteo con los rasgos libertarios de la Comuna de París) de su voluntad de «aplastar el Estado», por utilizar la terminología de Lenin, hasta el punto de rechazar el Gobierno parlamentario.

¿Significa esto que los preceptos anarquistas, engendrados hace más de dos siglos, proporcionan un sustituto para el marxismo?

Tras cuarenta años de intentar trabajar con esta ideología, mi propia y muy meditada opinión es que este tipo de sueño esperanzador, que yo albergué desde principios de la década de 1950, es irrealizable. Tampoco creo que esto sea debido solo a los fracasos de los autodenominados «nuevos anarquismos», generados por jóvenes activistas. Los problemas creados por el anarquismo pertenecen a los días de su nacimiento, cuando escritores como Proudhon celebraban su utilización como una nueva alternativa al emergente orden social capitalista. En realidad, el anarquismo no posee un cuerpo teórico coherente más allá de su compromiso con una concepción ahistórica de la «autonomía personal», es decir, con la propia voluntad, el ego asocial, una autonomía desposeída de limitaciones, precondiciones o limitaciones fuera de la misma muerte. De hecho, actualmente muchos anarquistas celebran esta incoherencia teórica como una evidencia de la naturaleza altamente libertaria de sus perspectivas y su, a menudo, mareante por no decir contradictorio, respeto por la diversidad. Los anarquistas justifican su oposición no solo al Estado sino a cualquier forma de limitación, ley o hasta organización y modelo de toma de decisiones democráticas basadas en el voto por mayoría apoyándose en la

primacía que le otorgan a una noción ideológicamente pretrificada del «individuo autónomo». Todos estos límites se desestiman de entrada como formas de «coerción», «dominación», «gobierno» e incluso «tiranía», como si estos términos fuesen equivalentes e intercambiables.

Tampoco los teóricos anarquistas parecen ser conscientes de las condiciones sociales e históricas que limitan o modifican la capacidad para la lograr la «anarquía», descrita frecuentemente como un asunto en gran medida particular e individual o incluso una experiencia episódica o «extática». Si se sigue hasta su conclusión lógica, de hecho hasta sus premisas más fundamentales, la anarquía es básicamente algo deseable moralmente, una «forma de vida», tal y como me lo planteó un anarquista, sin importar el momento y el lugar en el que esto se plantee. La anarquía, podemos concluir por ello, surge del ejercicio de la pura voluntad. Por lo que, presumiblemente, cuando converjan suficientes voluntades que «adopten» la anarquía, el proceso será tan sencillo como el deshielo según se va deshaciendo la nieve: aparecerá la tierra que permanecía oculta, tal y como lo expresó un anarquista británico. En esta reveladora interpretación de cómo hará su aparición la anarquía en este mundo reside el núcleo de la visión anarquista. La anarquía, podría parecer, siempre ha estado «ahí», como expresaba Isaac Puente, el teórico español más importante de la década de 1930, excepto que se ha visto oculta a lo largo de la historia por una maraña de instituciones impuestas históricamente, arraigadas experiencias y valores tipificados por el Estado, la civilización, historia y moralidad. En cierto modo no se necesita más que ponerla al descubierto como si fuese un estrato geológico con un pasado impecable.

Este resumen explica fácilmente el énfasis en el primitivismo y la idea de «recuperación» que tan a menudo se encuentran en la literatura anarquista. La recuperación debería distinguirse de las ideas de descubrimiento e innovación que el pensamiento moderno y el racionalismo se vieron obligados a contraponer a la creencia premoderna de que la verdad y la virtud en todos los aspectos ya existían pero que se encontraban

ocultas por un desarrollo histórico y una cultura opresivas o confusas. Los anarquistas también podrían utilizar esta simplista formulación para justificar la pasividad social en lugar de protestar. Solo se tiene que dejar que se deshaga la «nieve» (es decir, el Estado y la civilización) para que la anarquía sea restaurada, una visión que, sin duda, puede explicar el pacifismo tan extendido en nuestros días entre los anarquistas de todo el mundo.

En los últimos años, algunos anarquistas han culpado a la civilización, las tecnologías y la racionalidad como los más grandes fracasos de la condición humana, y afirman que deben ser reemplazadas por una cultura más primitiva, supuestamente más «auténtica», que evitaría todos los logros de la historia con el objetivo de restaurar la «armonía» primaria de la humanidad por una «naturaleza» casi mística. En la medida en que los anarquistas actuales se comprometan con esta visión, habrán conseguido devolver el anarquismo a su auténtico hogar, tras siglos de deambular sinuosamente por los laberintos del sindicalismo y otras causas sociales básicamente ajenas. Gracias a esta visión se recupera finalmente la melancólica visión de Proudhon de la granja o poblado de campesinos autosuficientes, sabiamente presidido por un padre de familia omnisciente; y todo esto, añadiría yo, en un momento en el que el mundo es más interdependiente y tecnológicamente sofisticado que en ningún otro momento de la historia.

En la medida en que el anarquismo enfatiza primitivismo frente a desarrollo cultural, recuperación frente a descubrimiento, autarquía frente a interdependencia y naturismo frente a civilización —basando a menudo toda su estructura conceptual en un ego autónomo, ahistórico «natural», posiblemente «básico», libre del racionalismo y de la carga teórica de la «civilización»—, todo ello, de hecho, contrasta fuertemente con el ego real, que siempre está situado en un entorno cultural, temporal, tecnológico, tradicional, intelectual y político determinado. Es más, la visión anarquista del ego austero, de hecho vacuo, recuerda de manera problemática a la descripción de Homero de los lotófagos en *La Odisea*, quienes, mientras

comían la fruta del loto, se sumían en una indolencia de olvido, atemporalidad y dicha que, de hecho, representa la aniquilación misma de la personalidad y la individualidad.

En el plano histórico, este «ego autónomo» se convirtió en el pilar fundamental que los anarquistas utilizaron para crear diversas estructuras similares a los movimientos organizados que a menudo le proporcionaron una pátina altamente social y revolucionaria. El sindicalismo, por citar el caso más importante a este respecto, se convirtió en el modelo arquitectónico que más frecuentemente se utilizó para reestructurar estos pilares, pero no como unos cimientos firmes para un movimiento anarquista, sino como una superestructura altamente inestable. Cuando los trabajadores de las últimas décadas del siglo XIX se involucraron de manera activa en el socialismo, sindicalismo, organización, democracia y en las luchas cotidianas en busca de un mejor nivel de vida y mejores condiciones laborales, el anarquismo adoptó la forma de sindicalismo radical. Esta asociación fue precaria en el mejor de los casos. Aunque ambos compartían el mismo espíritu libertario, el sindicalismo existía en una aguda tensión con el individualismo básico tan ensalzado por los anarquistas puros, a menudo por encima —y contra— de todas las instituciones organizativas.

Ambas ideologías —marxismo y anarquismo— surgieron en un tiempo en el que las sociedades industriales estaban aún en su infancia y los Estados nación estaban en proceso de formación. Mientras que Marx intentaba conceptualizar como proletarios a las agrupaciones de artesanos —normalmente pequeños productores y bien educados—, la imaginación de Bakunin estaba atrapada por imágenes de bandidos sociales y *jacqueries*[9] campesinas. Ambos contribuyeron con pensamientos valiosos a la teoría revolucionaria, pero fueron revolucionarios que formularon sus ideas en un tiempo socialmente limitado. A duras penas se podía esperar de ellos que se anticiparan a los problemas que surgirían

9. *Jacquerie* es un término francés que se utiliza para denominar las diversas revueltas y rebeliones de los campesinos franceses desde el siglo XIV al XVIII. *(N. de la T.)*

durante el caótico siglo que siguió a sus muertes. Un problema fundamental al que se enfrentan el pensamiento y la acción social radical en nuestra época es determinar qué es lo que puede incorporarse de su tiempo a una nueva era capitalista altamente dinámica, que hace mucho que trascendió el viejo mundo semifeudal de campesinos y artesanos independientes y que también desechó hace tiempo el mundo de la Revolución Industrial basado en la máquina de vapor destinada a la producción y la metalurgia, y en el auge de unas masas proletarias totalmente desposeídas. Su lugar lo han cubierto, en gran medida, tecnologías que pueden reemplazar la mano de obra en casi todas las esferas de la producción y que proporcionan un nivel de abundancia en los medios de vida que la mayor parte de los imaginarios utópicos del siglo XIX no habían podido prever.

Pero del mismo modo que los avances en una sociedad irracional siempre corrompen con su maldad los logros humanos más valiosos, la Revolución Industrial ha provocado nuevos problemas y crisis potenciales que demandan maneras novedosas de lidiar con ellos. Estos nuevos métodos, si no quieren sufrir la suerte de movimientos como los luditas —que al intentar destruir las innovaciones técnicas de su era no podían ofrecer mucho más que un regreso al pasado—, deben ir más allá de las meras protestas. Cualquier tipo de valoración de la tradición militante, trae enseguida a colación la cuestión acerca del futuro de la izquierda en un entorno social que no solo está caracterizado por nuevos problemas, sino que, también, demanda nuevas soluciones. ¿Qué enfoque y qué formas y maneras puede aportar lo mejor de la tradición revolucionaria —marxismo y anarquismo— que puedan encarar el tipo de problemas a los que se enfrenta el presente? De hecho, en vista del remarcable dinamismo del siglo XX y de los cambios probables que este nuevo siglo traerá, previsiblemente más arrolladores, ahora nos compete a nosotros especular acerca del tipo de análisis capaz de explicar su desarrollo posterior, qué tipo de crisis es probable que enfrente, y las instituciones, métodos y movimientos que esperamos que transformen nuestra sociedad en una sociedad racional y nutritiva como esfera para la creatividad humana.

Por encima de todo, debemos pensar más allá del presente y el pasado inmediatos al intentar anticipar los problemas que pueden desencadenarse en la siguiente generación, si no más allá, tras un presente altamente transitorio.

Lo que sigue siendo actual en los escritos de Marx, incluso después de un siglo y medio, es el conocimiento que proporcionan acerca de la naturaleza del desarrollo capitalista. Marx exploró en profundidad las fuerzas competitivas inherentes al intercambio comprador-vendedor, una relación que, bajo el capitalismo, empuja a la burguesía a expandir sin freno ni fin sus operaciones e iniciativas empresariales. Desde que la economía capitalista se convirtió en la economía dominante de una parte importante del planeta, se ha guiado por la continua expansión industrial y la consolidación de los intereses competitivos en complejos cada vez más grandes y cuasi monopolísticos. ¿Culminará el proceso de acumulación de capital en una economía mundial bajo la tutela de unas pocas, o una única, entidad corporativa, concluyendo de esta manera el proceso de acumulación y empujando el capitalismo a su final? ¿O tal vez la expansión del capital (es decir, la globalización) nivelará los diferenciales del mercado de modo que se vuelva imposible el intercambio de mercancías como fuente de acumulación? Estos temas, que eran objeto de serias discusiones durante el apogeo del marxismo clásico, siguen siendo rompecabezas hoy en día.

Actualmente podemos decir con seguridad que los complejos cuasi monopolísticos aceleran furiosamente el ritmo al que la sociedad sufre cambios sociales y económicos. No solo las empresas se expanden a un ritmo exponencial, ya sea aniquilando o absorbiendo a sus competidores, sino que las mercancías que producen y los recursos que devoran afectan a todos los rincones del planeta. La globalización no es exclusiva de la industria y las finanzas capitalistas modernas; la burguesía lleva siglos devorando a su paso todo lo que se interpone en su camino, explotando culturas aparentemente autónomas y directa o indirectamente transformándolas. Lo inusual acerca de la actual globalización es la escala en la que se produce y la profundidad con la que su impacto está afectando a otras culturas que, en

otro tiempo, parecían estar aisladas de la producción y el comercio de mercancías modernas y de la soberanía de los Estados nación. Ahora, los aparentemente «pintorescos» rasgos de los pueblos precapitalistas se han visto transformados en objetos mercantilizables con los que excitar a los turistas occidentales, que pagan precios exorbitantes para disfrutar una experiencia o un objeto supuestamente «primitivo».

Marx y sus seguidores consideraron este proceso de expansión de la industrialización y de las relaciones de mercado como un rasgo progresista del «estadio» capitalista de la historia, y esperaban que, con el tiempo, acabaría eliminando todos los lazos territoriales, culturales, nacionales y étnicos preexistentes y que los reemplazaría por la solidaridad de clase, eliminando de esta manera todos los obstáculos al internacionalismo revolucionario.

Como bien es sabido, Marx afirmó que, debido a la mercantilización, todo lo sólido se desvanece en el aire. Del mismo modo que eliminó la exclusividad económica de los gremios y el resto de las barreras económicas a la innovación, continúa corroyendo todo tipo de lazos artísticos, artesanales, familiares y cualquier modelo de solidaridad humana o, lo que es lo mismo, acaba con todas las honrosas tradiciones que nutrieron el espíritu humano.

Marx consideró destructivos los efectos homogeneizadores de la globalización en tanto que disolvían las relaciones significativas y los sentimientos que tejían la sociedad en un todo. También consideró que estos efectos eran progresistas en tanto que eliminaban escombros y restos precapitalistas y particularistas. En nuestros días, los radicales insisten en que la invasión mundial de las mercancías en una sociedad es abrumadoramente destructiva. El capitalismo (no solo la globalización y la *corporativización*[10]) convierte lo sólido en

10. A diferencia de la privatización, que es la transferencia de un servicio público al sector privado, con la *corporativización* la empresa o el servicio en cuestión sigue siendo de propiedad pública, pero se administra bajo las lógicas mercantilistas del sector privado. No existe un término exacto para traducir *corporatization* al castellano. *(N. de la T.)*

aire a la vez que reemplaza tradiciones anteriores con propiedades distintivamente burguesas. Implícita en las afirmaciones de Marx estaba la creencia de que el capitalismo globalizado proporcionaría un futuro en el que, como si fuese una hoja en blanco, se escribirían las nuevas líneas maestras de una sociedad racional. Pero mientras que el capitalismo escribe su mensaje con exclusivos valores burgueses, crea acontecimientos potencialmente monstruosos que, sin duda alguna, pueden minar la vida social misma. Suplanta los lazos tradicionales de solidaridad y de comunidad con una avaricia generalizada, un apetito por la riqueza y un sistema de responsabilidad moral centrado en «lo importante», con un cruel desprecio por la desesperación de los pobres, los mayores y los discapacitados físicos.

No es que esa avaricia y crueldad estuviesen ausentes del capitalismo en el pasado. Pero en una época anterior la burguesía era relativamente marginal y vulnerable frente a la mirada paternalista de la nobleza terrateniente; los valores preindustriales mantenían más o menos bajo control al capitalismo. Pero en un momento dado la economía de mercado demostró un espíritu capitalista cada vez más dominante de autoexpansión y de explotación despiadada. La cruda ambición burguesa y su crueldad, ya descrita por grandes escritores como Balzac y Dickens, produjo una alteración que agitó profundamente a todos aquellos que se expusieron a ella. En épocas pasadas, los ricos ni eran admirados ni se les consideraba encarnaciones de la virtud. De hecho, pese a que su cumplimiento no era la norma sino todo lo contrario, la virtud más admirada en la mayor parte del mundo precapitalista no era el autobombo ni el crecimiento individual, sino el sacrificio personal, era la donación y no la acumulación.

Pero en nuestros días, el capitalismo ha penetrado en todos los aspectos de la vida. La avaricia, un excesivo apetito por la riqueza, la mentalidad contable, y una mirada desdeñosa frente a la pobreza y la enfermedad se han convertido en una patología moral. Bajo estas circunstancias, las inclinaciones burguesas son símbolos celebrados de la «gente bien» y, de manera más sutil, de la generación de los *baby boom* y su giro hacia

el modelo *yuppie*. Estos valores se filtran en los estratos menos afortunados de la población que, dependiendo de sus propios recursos, miran con envidia e incluso admiración a los afortunados, y se señalan a sí mismos, fustigándose por su ausencia de privilegios y estatus, sintiéndose unos «ineptos».

En este nuevo aburguesamiento, los desposeídos no albergan antagonismos de clase contra los «ricos y guapos» (una singular yuxtaposición), sino que más bien los respetan. En nuestros días, las personas pobres y de clase media se inclinan menos a sentir odio contra la burguesía, que a sentir una creciente y servil admiración; cada vez más desposeídos consideran que la capacidad de hacer dinero y de acumular riqueza no es indicativo de una disposición depredadora y de ausencia de escrúpulos morales —como sí que se consideraba hace unas generaciones—, sino una evidencia de inteligencia y habilidades innatas. Los quioscos y las librerías están repletas de publicaciones que ensalzan los estilos de vida, las carreras, las vidas personales y la riqueza de nuevos ricos, contemplados como modelos de éxito y superación. El que estas «celebridades» de la posmodernidad broten de la oscuridad es un valor añadido: sugiere que el endeudado pero atento lector también puede «lograrlo» en el nuevo mundo burgués. Cualquier persona anónima puede ser candidata a «convertirse en millonario»[11] —o multimillonario— simplemente ganando en un concurso televisivo o la lotería. La miríada de millones de personas que envidian y admiran a la burguesía ya no consideran a los miembros de esta como parte de una «clase», sino que sienten que, más bien, son el resultado de la «meritocracia» que, como resultado de la buena suerte y el esfuerzo, los ha convertido en ganadores de la lotería de la vida. Si los estadounidenses creyeron durante mucho tiempo que cualquiera podía llegar a convertirse en el presidente de los Estados Unidos, las nuevas creencias mantienen que cualquiera se puede hacer millonario o, ¿quién sabe?, una de las diez personas más ricas del mundo.

11. Juego de palabras con el nombre del concurso televisivo *Who wants to be a millionaire* (¿Quién quiere ser milionario?). *(N. de la T.)*

Por otra parte, cada vez está más asumido que el capitalismo es el estado natural de las cosas y la dirección en la que la historia ha ido convergiendo. Incluso aunque el capitalismo logre este esplendor, somos testigos de un nivel de ignorancia pública, de fatuidad y de fanfarronería inédito desde el nacimiento del mundo moderno. Las ideas y las experiencias, como la comida rápida y el sexo rápido, simplemente pasan por nuestra mente como si fuesen una exhalación, y lejos de ser absorbidas y utilizadas como piedras maestras para generalizar conceptos, desaparecen rápidamente para hacer sitio a más ideas y experiencias, más nuevas y más rápidas cuyo carácter es cada vez más superficial o está más degradado. Parece como si cada pocos años una nueva generación pusiera en marcha «nuevas causas» que ya habían sido agotadas una o dos décadas antes, arrojando al olvido ideológico lecciones de valor incalculable y conocimientos imprescindibles para una práctica social radical. Cada generación nueva tiene la idea inherentemente arrogante de que la historia comienza en el momento en el que dicha generación aparece; por ello, todas las experiencias del pasado, incluso del pasado reciente, deben ser ignoradas. Por eso, la lucha contra la globalización, librada durante siglos bajo la rúbrica del antimperialismo, ha sido reinventada y renombrada.

El problema de las definiciones y especificaciones perdidas, de que todo se convierta en «aire», y la desastrosa pérdida de la memoria de las esperanzas y lecciones vitales para establecer una tradición de izquierdas, dificulta cualquier intento de crear un movimiento revolucionario en el futuro. Las teorías y conceptos pierden su dimensión, su masa, sus tradiciones y su importancia, y, en consecuencia, son adoptados y desechadas con juvenil ligereza. La chovinista idea de «identidad», que es un subproducto de la sociedad de clases y jerarquías, corroe ideológicamente el concepto de «clase», priorizando una distinción, en gran medida psicológica, a expensas de la sociopolítica. La «identidad» se convierte en un problema sumamente individual con el que sus individuos deben luchar psicológica y culturalmente en vez de asumirse como un problema social básico que debe ser comprendido y resuelto mediante un enfoque social radical.

De hecho, la burguesía puede remediar sin mucha dificultad este tipo de problemas, ascendiendo a niveles superiores de mando a empleados discriminados por su etnia y mediante la promoción de tenientes o generales mujeres en el Ejército. De aquí la asombrosa diligencia que las nuevas empresas y medios de masas demuestran a la hora de seleccionar a negros o mujeres para ocupar puestos importantes en sus operaciones o presentaciones mediáticas. Capitalistas del *baby boom* como Tom Peters, que adereza con elegantes trazos anarquistas sus ideas de prácticas no jerárquicas en la gestión empresarial, a menudo consideran la raza y el género como arcaísmos. Colin Powell ha demostrado que, incluso con un afroamericano como presidente del Estado Mayor Conjunto, las fuerzas armadas estadounidenses pueden ser tan mortales como se considere necesario; y Oprah Winfrey ha demostrado que lo que los estadounidenses leen o compran no guarda relación con la raza o el género del vendedor televisivo de estas mercancías.

Las clases medias y trabajadoras ya no piensan que la sociedad actual esté estructurada alrededor de las clases. La opinión actual mantiene que los ricos lo merecen y los pobres no, mientras que un número incalculable de gente oscila entre estas dos categorías. Un inmenso sector de la opinión pública del mundo occidental tiende a considerar la opresión y la explotación como abusos residuales, no como rasgos inherentes de un orden social específico. La sociedad dominante no es analizada de manera racional ni se ve desafiada con firmeza; se la analiza con prudencia y se la engatusa educadamente, como si los problemas sociales surgiesen de comportamientos erráticos individuales. Pese a que de tanto en tanto exploten protestas ruidosas, una creciente amabilidad va rebajando la severidad de los conflictos y disputas sociales, incluso entre la gente que profesa posicionamientos de izquierdas.

Lo que está ausente en este tipo de oposiciones esporádicas y eruptivas es una comprensión de las continuidades causales que solo se pueden desvelar si son sometidas a exploraciones serias y sobre todo racionales. En la denominada «Rebelión de Seattle», entre finales de noviembre y principios

de diciembre de 1999 contra la Organización Mundial del Comercio (OMC), lo que estaba en conflicto no era la sustitución del «libre comercio» por el «comercio justo», sino cómo la sociedad moderna produce la riqueza del mundo y la distribuye. Aunque algunos manifestantes militantes intentaron invocar las «injusticias» del capitalismo (de hecho, el capitalismo no estaba siendo mucho más «injusto» de lo que lo es un virus letal cuando produce enfermedad y muerte), eran muy pocos los manifestantes que parecían entender la lógica de una economía de mercado. Se ha denunciado que durante las manifestaciones contra la OMC no hubo casi distribución de información que explicase la razón básica para acusar a la OMC y evitar que sus delegados hicieran su trabajo.

En efecto, tanto la manifestación de Seattle como la de Washington D.C. unos meses después, dejando de lado sus buenas intenciones, crearon la ilusión de que acciones meramente disruptivas y cada vez más escenificadas, pueden lograr algo más que «moderar» los excesos de la globalización. La manifestación de Washington, de hecho, tuvo un carácter tan negociado que la policía permitió que los manifestantes cruzasen una raya hecha con tiza —y permitiendo tras ello ser escoltados a los autobuses como detenidos— como mero símbolo de ilegalidad. El portavoz de la policía estuvo de acuerdo, con mucho gusto, en que los jóvenes manifestantes eran «decentes» y «chavales con preocupaciones sociales» que tenían buenas intenciones; y los representantes de la OMC transigieron en que aquellos les hacían dirigir su atención hacia los acuciantes problemas económicos y medioambientales que necesitaban corrección.

Más que ser protestas significativas, estas manifestaciones tuvieron relevancia porque en la actualidad cualquier tipo de protesta resulta extraña. El limitado número de participantes parecía carecer de una compresión profunda de lo que representaba la OMC. Incluso protestar contra el «capitalismo» no es más que vocear una oposición a un nombre abstracto que, en sí mismo, no nos dice nada acerca de las relaciones sociales capitalistas, su dinámica, su transformación en destructivas fuerzas sociales, los requisitos necesarios para deshacerlo, y

por último de las alternativas que existen para reemplazarlo. Pocos de los manifestantes parecían conocer las respuestas a estas preguntas; por ello, castigaban a las corporaciones y a las multinacionales como si estas no fuesen los inevitables resultados de las históricas fuerzas de la producción capitalista. ¿Desaparecerían los peligros de la globalización si las corporaciones fuesen más pequeñas? Y más básico aún, ¿de haber sido más pequeñas podrían las empresas haber evitado transformarse en gigantes industriales, comerciales y financieros que no se diferenciarían de las multinacionales modernas?

Mi intención no es tanto presentar críticas como cuestionar hasta qué punto los manifestantes de Seattle y Washington comprendían de manera correcta el problema con el que se estaban enfrentando. De hecho, ¿qué se supone que se debe expresar en una manifestación? No solo debe protestar sino que también confrontar el poder oficial con el poder popular, incluso en su forma más incipiente. Las manifestaciones son movilizaciones de un número considerable de personas serias que, al tomar las calles, intentan hacer que las autoridades sepan que se oponen fervientemente a determinadas acciones por parte del poder que sea. Pero, reducido todo a dichas payasadas, estos actos se convierten en formas de entretenimiento que se desinflan solas. Como tal, no constituyen desafío alguno a las autoridades. Cuando el comportamiento idiosincrático reemplaza la oposición contundente, lo que se muestra al público es que los defensores de estas visiones son meros excéntricos que no merecen ser tomados en serio y cuya causa es trivial. Sin la seriedad que transmite respetabilidad —y, sí, la disciplina que muestra una intencionalidad seria—, las manifestaciones, como otras formas similares de expresión, son peor que inútiles; dañan la causa al trivializarla.

Una política de mera protesta, carente de contenido programático, de la proposición de alternativas, y de un movimiento que le proporcione a la gente una dirección y continuidad, no es más que una sucesión de eventos, cada uno de los cuales tiene un comienzo y un final pero poco más. El orden social puede vivir con un evento o una serie de eventos e incluso encontrarlos

dignos de alabanza. Peor aún, dicha política vive o muere según una agenda establecida por el orden social al que se opone. Las corporaciones propusieron la OMC; necesitaban participación mundial en la Organización y, a su modo, generaron la misma oposición que ahora denuncia su falta de democracia y de humanidad. Esperaban oposición, y solo la falta de práctica de la policía de Seattle permitió que dicha oposición se pasara un poco de la raya. Si esto supusiera un gran obstáculo para sus planes, también se podría plantear realizar este tipo de protestas en las convenciones de los principales partidos políticos, en contra de cuya existencia misma se supone que están muchos de los manifestantes. De hecho, los manifestantes, da igual sus buenas intenciones, legitiman la existencia de partidos políticos al apelarles a que modifiquen las políticas del comercio internacional, como si estas tuviesen un lugar justificable en una sociedad racional.

La política de la protesta no es en absoluto política. Tiene lugar dentro de parámetros decididos por el sistema social dominante y que solo responden a enfermedades solucionables, a menudo simples síntomas, en lugar de desafiar el orden social como tal. Los anarquistas enmascarados que se unen a estos eventos destrozando ventanas utilizan el clamor del cristal roto para dotar de glamur las limitadas protestas callejeras, mediante la imagen violenta y poco más.

No he realizado estas afirmaciones críticas acerca del estado actual de la izquierda con la intención de quejarme de la gente, las actividades y eventos o debido a algún tipo de desdén generacional o sectario. Por el contrario, mi crítica nace de una profunda simpatía por las personas sensibles a las injusticias y en particular por aquellos que intentan remediarlas. Mejor hacer algo para acabar con el silencioso asentimiento popular, que perpetuar sin más la complacencia generada de una sociedad orientada al consumo.

Tampoco he lanzado aquí mis críticas al marxismo y al anarquismo —los dos jugadores principales de la izquierda clásica— con el objetivo de asombrar a la nueva generación de activistas con la grandeza de una historia revolucionaria que, en cierto modo, deberían igualar. De nuevo, mi objetivo es el

opuesto; he invocado la izquierda clásica de antaño no solo para sugerir que tiene cosas que enseñarnos, sino también para señalar sus propias limitaciones como el resultado de ser de una era diferente y que, para bien o para mal, no regresará jamás. Lo que la izquierda clásica debe enseñarnos es que las ideas deben ser sistemáticas —coherentes— si se quiere que sean productivas y comprensibles para la gente que está seriamente comprometida con el cambio social de base. De hecho, la izquierda futura debe mostrar que los problemas de la sociedad actual, que parecen tan dispares unos de otros, surgen de una patología social común y están ligados entre sí, por lo que la patología debe ser eliminada en su conjunto. Más aún, ningún intento de transformar la sociedad existente demostrará ser esencial, a no ser que comprendamos cómo están interconectados estos problemas y cómo sus soluciones pueden ser inferidas de las potencialidades humanas para la libertad, racionalidad y conciencia propia.

Por coherencia me refiero no solo a una metodología o un sistema de pensamiento que explore las causas originales, sino más bien a que el mismo proceso de intentar unir las diferentes patologías sociales a los factores subyacentes y solucionarlos en su totalidad supone un esfuerzo ético. Afirmar que la humanidad tiene el potencial para la libertad, la racionalidad y la conciencia individual —y que es significativo que este potencial aún no se haya desarrollado—, conduce de manera inexorable a la exigencia de que cada sociedad justifica su existencia hasta el punto que actualiza estas normas. Cualquier esfuerzo por evaluar el éxito de una sociedad a la hora de lograr la libertad, la racionalidad y la conciencia individual lleva implícito un juicio. Eleva la peliaguda cuestión de qué «debería ser» una sociedad dentro de sus límites materiales y culturales. Constituye un ideal alcanzable: plantear el desarrollo social para todas las personas pensantes. Es lo que, hasta ahora, ha mantenido vivos movimientos que luchan por alcanzar la libertad.

Sin este ideal como presencia continua y dinamizadora, no es posible ningún movimiento para la liberación humana, solo protestas esporádicas que pueden enmascarar la irracionalidad

básica de una sociedad prisionera que intenta eliminar con cosméticos las manchas de la piel. Por el contrario, es necesario tomar consciencia de manera persistente de que la irracionalidad es algo profundamente arraigado y que sus preocupantes enfermedades no son problemas aislados que puedan ser sanados poco a poco o fragmentariamente, sino que deben ser resueltos mediante transformaciones profundas en los orígenes, a menudo ocultos, de las crisis y de los sufrimientos. Esta consciencia es lo único que puede mantener cohesionado un movimiento, proporcionarle continuidad, preservar su mensaje y organización más allá de una determinada generación y expandir su capacidad de lidiar con nuevos problemas y acontecimientos.

Es demasiado habitual ver como ideas que se supone que deben comportar una práctica determinada son transferidas a la academia en vez de puestas en práctica, como si se tratase de una tarifa para «enriquecer» el currículo y, por supuesto, para generar trabajos para el profesorado en aumento. Esta ha sido la desgraciada suerte del marxismo, que en otros momentos fue un conjunto de ideas combativas y creativas, pero que ahora ha adquirido respetabilidad académica, hasta el punto de que está considerado como merecedor objeto de estudio. Al mismo tiempo, la rutinaria utilización de la palabra *activista* provoca problemas que pueden ser inintencionadamente regresivos. ¿Puede actuarse sin un conocimiento de la naturaleza de las enfermedades sociales y sin una comprensión teórica de las medidas necesarias para solucionarlas? ¿Pueden los activistas siquiera actuar de manera efectiva y significativa sin tener en cuenta el rico conjunto de experiencias e ideas que han crecido durante todos estos años y que pueden mostrarnos los errores que yacen bajo la superficie de las muchas estrategias ya probadas por las generaciones anteriores?

¿En qué dirección es probable que se desarrolle la sociedad capitalista en el próximo siglo y cuáles son los problemas más básicos que está creando a la humanidad? ¿Hay algún sector, clase o grupo en especial en la sociedad al que debamos apelar si tenemos la esperanza de crear un movimiento revolucionario? ¿Qué tipo de instituciones y movimientos debemos crear que

desempeñen un papel importante en el cambio social? ¿Necesitamos de verdad un movimiento bien organizado o los cambios que esperamos tendrán lugar de manera espontánea?, ¿surgirán de manifestaciones en torno a problemas específicos, en festivales callejeros o en iniciativas comunitarias como cooperativas, compañías alternativas o semejantes? ¿O debemos construir entidades políticas?, y si es así..., ¿de qué tipo? ¿Cuál es la relación de un movimiento revolucionario con estas nuevas entidades políticas? ¿Cómo debería estar localizado e institucionalizado el poder en una sociedad racional? Por último, ¿qué consideraciones éticas deberían guiar nuestros esfuerzos?

El marxismo fracasó a la hora de construir una imagen adecuada del trabajador como ser humano multifacético y, de hecho, ya sea como hombre o como mujer, lo fetichizó hasta el punto de la absurdidad. El marxismo no ve a los trabajadores como algo más que entidades económicas, aunque los dotó de propiedades semimísticas como agentes revolucionarios, poseedores de poderes secretos para entender sus intereses y una sensibilidad extraordinaria para las posibilidades radicales de la sociedad existente. Leer a Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, León Trotsky, a los propagandistas del sindicalismo e incluso a los socialdemócratas normales y corrientes proporciona la sensación de que estaban impresionados por la valoración socialista de los trabajadores y que les atribuían poderes revolucionarios. Les parecía inconcebible que los trabajadores también pudieran convertirse en fascistas o reaccionarios.

Esta mistificación no ha desaparecido del todo, pero incluso de haberlo hecho, debemos preguntarnos qué parte de la sociedad puede desempeñar un papel dirigente en el cambio radical. La realidad es que el papel nivelador del capitalismo occidental y el creciente desarrollo de las luchas sociales con unas líneas cada vez más vagas y difusas ha abierto un panorama muy diferente del que en otro tiempo hipnotizó a la izquierda clásica. El nivel tecnológico de la Revolución Industrial era en su mayor parte trabajo intensivo; la brutal explotación de la mano de obra y la simplificación de los procesos

laborales, con la consecuente destrucción de capacidades debido a la reducción de los procesos de división del trabajo, hizo posible que Marx y otros teóricos pudiesen identificar al proletariado como la víctima principal del capitalismo y con ello la pieza principal de su derrota.

Aunque continúan funcionando muchas fábricas tradicionales, en particular en el Tercer Mundo, en Europa y Estados Unidos estas están dando paso a sistemas de producción altamente especializados y diferenciados. Muchos de los nuevos estratos de población ya no pueden seguir siendo considerados, excepto de una manera muy elástica, como «obreros» en sentido industrial. Dicha población se está convirtiendo en una mayoría dentro de la «clase trabajadora», mientras que el proletariado industrial (al contrario de lo que esperaba Marx) se está transformando de manera clara y visible en una minoría cada vez más reducida de la población. En la actualidad, al menos, estos trabajadores tienen un buen sueldo (a menudo cobran un salario mensual en vez de recibir el pago por horas determinadas),[12] sus gustos están orientados al consumo, muy alejados de una perspectiva de clase, y hace mucho que desecharon la disposición para albergar puntos de vista de izquierdas.

El capitalismo, en efecto, está creando las bases para una política populista —esperemos que de una política radical y, en última instancia, revolucionaria— que esté centrada en la ampliación y expansión de las oportunidades profesionales, la calidad de la vida y en un medioambiente más placentero. A nivel económico, la maduración del capitalismo puede ser dividida sin problemas en los descriptivos estratos de ricos, acomodados y pobres. Los trabajadores industriales en Occidente tienen más en común

12. En el texto el autor hace una comparación entre *wages* (sueldo de pago semanal, basado en una cantidad determinada por hora o por pieza, que se relaciona con el trabajo de la clase obrera y que varía en función de si se hacen horas extras o se aumenta la producción) y *salary* (sueldo fijo/nómina, que es invariable y tiene un carácter anual fijado por la empresa, en función de la tarea a realizar. Los trabajadores de «cuello blanco» cobran un salario y no tienen en cuenta las horas extras ni el número de horas desempeñadas en la tarea). *(N. de la T.)*

con los técnicos y profesionales asalariados, que con los trabajadores poco cualificados y con bajos salarios del sector servicios, los restaurantes de comida rápida o las tiendas al por menor, y menos aún con los pobres lumpenizados. En ausencia de crisis económicas, la intranquilidad social puede centrarse más en el miedo al crimen, los recortes y fallos de los servicios públicos y la educación, o el declive de los valores tradicionales y cuestiones similares. En ocasiones, esta perspectiva populista teme la degradación medioambiental, la desaparición de los espacios abiertos y la creciente congestión de las comunidades que en otros momentos respondían a una escala humana; de hecho, se teme la desaparición en todas sus facetas de la vida comunitaria.

Durante más de medio siglo, el capitalismo ha conseguido no solo evitar sino también controlar las crisis que potencialmente podían tener un carácter explosivo. Como sistema, el capitalismo es una de las economías más inestables de la historia y por ello es siempre impredecible. Pero igual de incierta es la tradicional idea radical de que el capitalismo debe recaer con una regularidad inquebrantable tanto en crisis periódicas como en crisis crónicas. La población media de Europa y de los Estados Unidos ha mostrado una reseñable confianza en las operaciones de la economía; más del 40% de las familias estadounidenses han invertido en el mercado bursátil y aceptan sus terribles giros, sin verse arrastrados por el pánico que afectaba a los mercados financieros en el pasado. La política, orientada de manera estricta a la noción de clase sustentada en los trabajadores industriales, se ha ido desvaneciendo y la izquierda se enfrenta ahora al imperativo de crear una política popular que llegue a «la gente» tal y como es actualmente la población, previendo que, a día de hoy, estas personas se puedan radicalizar mucho más fácilmente por los problemas que preocupan a sus comunidades, las libertades civiles, el entorno natural en general o la integridad de la cadena de suministro de alimentos. La importancia de los asuntos económicos no puede sobrestimarse, pero, en particular durante los periodos de relativo bienestar, la izquierda futura solo tendrá éxito en el momento en el que se dirija a la gente como «personas»

en lugar de hacerlo como clase, entendiendo que su malestar tiene mucho que ver con las libertades, la calidad de la vida, además del futuro en relación con la inseguridad material y las crisis económicas.[13]

Por la misma razón, una izquierda futura solo puede albergar la esperanza de que podrá ejercer cierta influencia si consigue movilizar a la gente en problemas que atraviesan las líneas de clase. Desde la época de Marx hasta la década de 1930, las principales víctimas de la explotación capitalista parecían ser los obreros que se encontraban en el punto de producción. Se afirmó que la Revolución francesa permitió al campesinado obtener un mayor control de la tierra, y las revoluciones democráticas del siglo XVIII garantizaron a las clases medias bajas un espacio mayor en todas las esferas de la sociedad francesa. Pero dejaron sin satisfacer a una clase: el emergente proletariado industrial, que se encontraba sujeto a unas durísimas condiciones laborales, tenía prohibido organizarse y sufría de un constante declive en su nivel de vida. Engels retrató la vida de la clase obrera basándose en el proletariado industrial de 1844 en el culmen de la Revolución Industrial; Marx argumentó que la concentración de capital y el desplazamiento de los trabajadores por las máquinas crearía una miseria insufrible en las fábricas inglesas y continentales. La visión anticapitalista se predicaba bajo la creencia de que las condiciones materiales de vida del proletariado empeorarían sin pausa mientras que el número de sus miembros se incrementaría hasta un punto en el que pasaría a constituir la mayoría de la población.

13. No estoy intentando minimizar la importancia de los asuntos económicos. Muy al contrario, solo en los últimos tiempos, en especial desde mediados del siglo XX, la economía capitalista se ha convertido en una *sociedad* de mercancías. La mercantilización ha penetrado en los resquicios más íntimos de la vida personal y social. En la terminología empresarial que prevalece en nuestros días, casi cualquier cosa se ve como comerciable. El amor mismo se convierte en una «cosa» con su propio valor de intercambio y valor de uso, incluso su propio precio, al fin y al cabo, ¿no nos «ganamos» el amor de los otros gracias a nuestro comportamiento? De todas maneras, este tipo de mercantilización no ha llegado a ser total, el valor del amor no puede ser totalmente mesurable en términos de trabajo o de oferta y demanda.

Sin embargo, a finales del siglo XIX estas predicciones empezaron a no cumplirse exactamente, y al llegar 1950 estaban totalmente desacreditadas. Gracias a la sofisticación de la maquinaria, la aparición de la electrónica, el incremento espectacular en la producción de vehículos a motor, el auge de la industria química y de sectores similares, la proporción de trabajadores en relación a la población en general estaba disminuyendo y no aumentando. Más aún, debido en gran parte a las luchas de los sindicatos legales por mejorar las condiciones de vida del proletariado en particular, el conflicto entre trabajo y capital se vio silenciado de manera significativa. De esta manera, el marxismo estaba claramente encerrado en las relaciones de clase de un periodo histórico limitado, la era de la Primera Revolución Industrial.

Lejos de proletarizarse o de declinar hasta convertirse en una minoría de la población tal y como había predicho Marx, la clase media retuvo la psicología y la consciencia de población que podía esperar alcanzar un estatus cada vez más elevado. Carente en realidad de propiedades y a menudo acobardada por la gran burguesía, la pequeña burguesía estaba convencida (y en gran medida sigue estándolo) de que posee un lugar privilegiado en la economía de mercado y alimenta expectativas de que se puede ascender en la escala social del sistema capitalista. En todo caso, por lo menos la clase trabajadora ha logrado suficientes beneficios como para esperar que sus hijos, que han recibido una educación mejor que sus padres, puedan mejorar en la vida. Millones de pequeños propietarios invierten en los mercados financieros. Los trabajadores se describen a sí mismos como «clase media» o, con un deje que intensifica la dignidad del trabajo, como «familias trabajadoras». Expresiones combativas y exclusivas como «obreros», «trabajadores» y «mano de obra», que en otros tiempos hacían referencia de manera implícita a la existencia de la lucha de clases, ahora apenas se utilizan o han desaparecido.

Las finas líneas que, en otro momento, distinguían a un contable del proletariado se han ido desdibujando ideológicamente y, con ello, se ha ido suprimiendo la consciencia obrera de clase. A pesar de que la teoría de la historia defendida por

Marx, la entendía como una acumulación de luchas de clase, una clase no es más auténtica que la consciencia con la que mira la realidad. Ningún trabajador es un auténtico miembro de una clase, y da igual lo explotado que esté, si mira la vida social en términos burgueses. La burguesía lo comprendió muy rápidamente y ya instrumentalizaba las diferencias étnicas, de género y de aptitudes existentes en el seno del proletariado. Por ello, el trabajador de cuello blanco o de cuello azul define su pertenencia según lo que piensa sobre sí mismo, cómo se relaciona con su jefe y qué expectativas tiene en la vida. Un trabajador que carezca de conciencia de clase combativa, en términos prácticos no es un proletario explotado, del mismo modo que un policía no es un trabajador ordinario. La mistificación por parte de los intelectuales radicales de la figura del trabajador, tiene su origen en su atribución de que «el ser precede a la consciencia»,[14] es decir, cuando el trabajador se da cuenta de que es explotado y de que el capitalismo es su enemigo social.

¿Qué significa esto para una izquierda futura? A no ser que el capitalismo colapse de manera inesperada debido a una enorme crisis crónica —en cuyo caso los obreros podrían sin lugar a dudas abrirle las puertas al fascismo de Le Pen en Francia o al de Buchanan en los Estados Unidos—, la izquierda debe centrarse en problemas cuya naturaleza sea interclasista, dirigiéndose tanto a la clase media como a la clase trabajadora. La lógica misma del imperativo de crecimiento o muerte provoca que el capitalismo pueda perfectamente estar generando crisis que ponen en grave peligro la integridad de la vida en este planeta. Los desechos de las fábricas y de las industrias de materias primas, las prácticas agrícolas destructivas, y los patrones de consumo desarrollados en partes privilegiadas del

14. «No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia», en Karl Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*, *op. cit.*, prólogo, p. 1. *(N. de la T.)*

planeta están simplificando los lazos ecológicos cuya naturaleza es tremendamente compleja y que surgieron hace millones de años de evolución natural, reduciendo zonas de una gran fertilidad y productividad a paisajes de cemento, convirtiendo el agua potable en un recurso cada vez más degradado, rodeando el planeta con una capa de dióxido de carbono que amenaza con alterar de manera dramática el clima y con abrir peligrosos agujeros en la capa de ozono. Los ríos, lagos y océanos se están convirtiendo más y más en vertederos de residuos venenosos, peligrosos para la vida. Casi todos los componentes tangibles de la vida diaria, de la comida en la mesa a las sustancias utilizadas en el lugar de trabajo, están siendo contaminados con tóxicos que se sabe que son peligrosos o que lo son en potencia. La ciudades crecen como vastos entornos, contaminados y desbordantes cuyas poblaciones a veces son mayores que las de muchos de los Estados nación de hace unas décadas. El cinturón ecuatorial de bosque tropical, que cubría gran parte de la superficie del planeta y enormes territorios en las zonas templadas, está siendo deforestado y despojado de todas sus formas de vida.

Pero, para el capitalismo, desistir de su expansión irracional sería cometer suicidio. Por definición, se trata de una economía competitiva que no puede parar de expandirse. Los problemas que pueda estar creando —y que trascienden las diferencias de clase— pueden convertirse fácilmente en las bases para una vasta crítica, si los medioambientalistas actuales están dispuestos a plantear sus preocupaciones desde un punto de vista de análisis social radical, y a organizarse no solo para salvar especies determinadas o en contra de los vicios de los fabricantes de automóviles, sino con la idea de reemplazar la irracional economía existente por una racional. El hecho de que la industria nuclear siga existiendo no debe ser visto únicamente como un abuso o como un problema de estupidez, sino como parte integral de un conjunto más amplio: una necesidad de la industria dentro de la economía competitiva, que promueve el crecimiento para superar a sus rivales. De modo similar, los éxitos de la industria química a la hora de

promocionar el uso de tóxicos en la agricultura, y el aumento de la producción de las industrias petroleras y de automóviles, deben ser vistos como la consecuencia de los mecanismos internos de un sistema profundamente interconectado. No solo los trabajadores, sino también el público debe ser educado en la realidad de que nuestros problemas económicos emergentes nacen de nuestra irracional sociedad.

Problemas como la discriminación de género, el racismo y el chovinismo nacional deben ser releídos no solo como regresiones sociales y culturales, sino como evidencia de las enfermedades provocadas por la jerarquía. Debe impulsarse el aumento de la sensibilización pública con el objetivo de reconocer que la opresión incluye no solo explotación sino también dominación, y que está basada no solo en causas económicas sino en particularismos culturales que dividen a la gente en función de rasgos sexuales, étnicos y similares. Allá donde estos problemas hayan adquirido la forma de abusos patentes y estén en un primer plano, un movimiento revolucionario consciente debe expandir y explicar sus implicaciones para demostrar que la sociedad tal y como existe es básicamente irracional y peligrosa.

Un movimiento revolucionario de este tipo necesita de un repertorio propio de tácticas, diseñado para propagar el impacto de cualquier problemática, sin importar cómo de reformista pueda parecer esto a primera vista, radicalizándolo paulatinamente y proporcionándole un impulso revolucionario. No debería llegar a ningún acuerdo con liberales y con la burguesía para conservar el orden existente. Si la solución a un problema medioambiental específico parece bastante pragmático, entonces el movimiento debe considerarlo como un paso para ampliar una puerta ya entreabierta hasta mostrar que el conflicto ecológico al completo es sistémico, exponiéndolo como tal a la mirada pública. Por ello, un movimiento revolucionario debería insistir no solo en bloquear la construcción de una planta nuclear, sino en el cierre de todas las plantas nucleares y su sustitución por fuentes energéticas alternativas que mejoren el entorno natural. No debe considerar las victorias limitadas como algo concluyente, sino que de manera clara debe unir una demanda

determinada a la necesidad de un cambio social básico. La misma estrategia debe utilizarse en los actuales métodos agrícolas, respecto al uso de químicos, la creación de medios de transporte nocivos o la fabricación de productos domésticos peligrosos. De hecho, debe hacerse con cada producto cuya producción y utilización menosprecie el medioambiente y degrade los valores humanos.

He analizado en otros lugares las razones por las que el poder no puede ser ignorado, un problema que asedió a los anarquistas españoles. Pero ¿podemos concebir un movimiento popular que vaya ganando poder sin concebir un organismo que le proporcione una guía? La izquierda revolucionaria que busque pasar de manifestaciones de protesta a manifestaciones revolucionarias debe confrontar de manera firme el problema de la organización. Hablo aquí no de grupos planificadores *ad hoc* sino, más bien, de la creación y mantenimiento de una organización que sea duradera, estructurada y extensamente programática. Una organización de este tipo constituye una entidad definible que debe estar estructurada en torno a instituciones duraderas y formales para que sea operativa; debe estar formada por miembros responsables que se adhieran a sus ideales de manera firme y consciente; debe promover un programa integral para el cambio social que pueda ser puesto en práctica en el día a día. Aunque una organización de este tipo pueda unirse a una coalición (o a un frente unido, como lo denominaba la izquierda tradicional), no debe desaparecer dentro de ella ni ceder su independencia, menos aún su identidad. Debe mantener su propio nombre en todo momento y guiarse siempre por sus estatutos. El programa de la organización debe ser producto de un análisis razonado de los problemas fundamentales que enfrenta la sociedad, sus fuentes históricas y fundamentos teóricos, y los objetivos claramente visibles subsecuentes a las potencialidades y realidades para el cambio social.

Uno de los mayores problemas al que los revolucionarios se enfrentaron en el pasado, desde los revolucionarios ingleses en el siglo XVII hasta los españoles en el XX, fue su fracaso a la

hora de crear organizaciones firmes, adecuadamente estructuradas y bien informadas, con las cuales enfrentarse a sus oponentes reaccionarios. Pocas insurrecciones se expanden más allá de los límites de una revuelta si no están guiadas por un liderazgo sabio. El mito de la revolución puramente espontánea es fácilmente desestimable gracias a un cuidadoso estudio de las insurrecciones pasadas (como he intentado hacer en mi propio trabajo, *The Third Revolution*, una obra de cuatro volúmenes). Incluso en organizaciones cohibidamente libertarias, el liderazgo siempre existió bajo la guisa de «militantes influyentes», hombres y mujeres enérgicos y llenos de vida que constituían el núcleo en torno al cual las multitudes transformaban protestas callejeras en auténticas insurrecciones. En su famoso grabado *The Revolt*, Daumier se centra de manera intuitiva en un único rebelde, que lanza el grito que pone a las masas en marcha. Incluso en aparentes «insurrecciones espontáneas», los militantes más avanzados se dispersaban entre la muchedumbre rebelde alentando a las masas indecisas a continuar con la acción. Al contrario de lo afirmado por los mitos anarquistas, ninguno de los sóviets, consejos ni comités que surgieron en Rusia en 1917, Alemania en 1918 y España en 1936, se formaron únicamente por iniciativa propia. Todas y cada una de las veces, *militantes específicos* (un eufemismo para *líderes*) tomaron la iniciativa para formarlos y para guiar a las inexpertas masas para que adoptasen una dirección radical en sus acciones.

Absortos como estaban con sus demandas concretas e inmediatas, pocos de estos comités y consejos poseían una visión general de las posibilidades abiertas por las insurrecciones que habían comenzado, o tenían una comprensión precisa sobre unos enemigos a los que temporalmente habían derrotado. Sin embargo, la burguesía y sus hombres de Estado sabían demasiado bien cómo organizarse, gracias a su considerable experiencia como empresarios, líderes políticos y dirigentes militares. Y en cambio, los trabajadores carecían demasiado a menudo del conocimiento y la experiencia vitales para desarrollar una expectativa de este tipo. Sigue siendo una trágica ironía que las insurrecciones que no son

directamente derrotadas por fuerzas militares superiores, con frecuencia se quedan congeladas en la inmovilidad una vez alcanzan el poder y se lo arrebatan a sus enemigos de clase, y pocas veces han dado los pasos organizativos necesarios para mantenerlo. Sin una organización de militantes formados a nivel teórico, que haya desarrollado una visión social amplia de sus tareas y que pueda ofrecer a los trabajadores programas prácticos para completar las revoluciones, estas se desmoronarán rápidamente por falta de acción continuada. Sus defensores, entusiastas al principio y durante un breve periodo más, se estancarán y comenzarán a desanimarse en su deseo de un programa profundo, perderán el espíritu que los impulsaba y, tras ello, serán físicamente aplastados. El ejemplo más claro de este proceso se dio en la Revolución alemana de 1918-1919 y, en gran medida, en la Revolución española de 1936-1937, en particular por la cesión a la burguesía del poder que el sindicato anarcosindicalista CNT había recibido de los trabajadores catalanes.

La izquierda del futuro debe estudiar con cuidado estas experiencias trágicas y determinar cómo resolver los problemas del poder y la organización. Una organización de este tipo, si no quiere perder su espíritu revolucionario, no puede ser un partido convencional que busque lograr un lugar cómodo en un Estado parlamentario. El partido bolchevique, estructurado como una organización vertical de arriba abajo y que fetichizó la centralización y la jerarquía interna del partido, ejemplifica cómo un partido puede acabar no haciendo otra cosa que convertirse en una réplica del Estado y en una entidad burocrática y autoritaria.

Si los marxistas, cuando se han enfrentado a situaciones revolucionarias, no han sido capaces de concebir ninguna política que aboliese el Estado, entonces los anarquistas —y trágicamente los sindicalistas, que ya habían sido intelectualmente influidos por estos— estaban tan empeñados en evitar al Estado, que destruyeron sus propias instituciones revolucionarias de autogobierno. Este no es el lugar para analizar el anarquismo español y su, como de forma muy acertada ha denominado Chris Ealham, «farragoso» y bastante confuso

anarcosindicalismo, pero está bastante claro que los líderes de la CNT-FAI carecían de la más ligera idea de cómo lograr una revolución comunista libertaria.[15]

De hecho, cada revolución, e incluso todos y cada uno de los intentos por lograr cambios sociales básicos, se enfrentarán siempre a la resistencia por parte de las élites en el poder. Todos los esfuerzos por defender la revolución necesitarán acumular poder —tanto física como institucional y administrativamente—, lo que es lo mismo que decir que necesitarán crear un modelo de gobierno. Puede que los anarquistas hagan un llamamiento a la abolición del Estado, pero será necesaria algún tipo de coerción para prevenir que el Estado burgués regrese con toda su fuerza y desate el terror. Para una organización libertaria, renunciar a tomar el poder cuando puede hacerlo con el apoyo de las masas revolucionarias, debido al miedo erróneo de crear un «Estado», es como poco una señal de gran confusión y, en el peor de los casos, una total falta de valentía. Tal vez la CNT-FAI viviese, de hecho, conmocionada por el mismo aparato estatal cuya existencia se habían comprometido a destruir. Es mejor que un movimiento así desaparezca que no que se mantenga cubierto con un camuflaje aparentemente «radical», porque hace promesas a las masas que luego no podrá cumplir ni honrar.

De todas maneras, la historia de la izquierda libertaria sugiere un modelo organizativo que es coherente con los intentos de crear una sociedad libertaria de izquierdas. En una confederación, cuerpos en apariencia superiores desempeñan el papel de administrar las decisiones políticas tomadas en la base de la organización. Pero en realidad, casi todas las decisiones políticas, en especial las más básicas, se construyen sobre la

15. Chris Ealham: «From the Summits to the Abyss: The Contradictions of Individualism and Collectivism in Spanish Anarchism», en Paul Preston y Ann L. Mackenzie (eds.): *The Republic Besieged*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1996, p. 140 [en castellano: Paul Preston (ed.): *La república asediada. Hostilidad internacional y conflictos internos durante la Guerra Civil*, Ediciones Península, Barcelona, 2015]. Este ensayo es una de las contribuciones más importantes en la literatura sobre las contradicciones en el anarquismo que he leído.

base de las organizaciones gracias a sus ramas o secciones. Las decisiones tomadas en la base se mueven hacia la cumbre y de nuevo hacia abajo con sus distintas modificaciones, hasta que, por votación mayoritaria en la base, se convierten en políticas cuya implementación es aplicada por comités especiales o permanentes.

Sin embargo, ningún modelo organizativo debería fetichizarse hasta el punto en el que entre en clara contradicción con los imperativos de la vida real. Cuando los acontecimientos necesitan de ciertas medidas de centralización, puede que se tenga que estrechar la coordinación a nivel federal para implementar una política o táctica, pero solo hasta el punto que sea necesaria y durante el tiempo que sea necesaria. Una confederación puede permitir la centralización necesaria sobre una base temporal, sin que esto dé paso a una organización centralizada permanente; pero eso solo es posible si sus miembros son conscientes y están informados en profundidad como para estar prevenidos frente a los abusos de la centralización, y solo si la organización posee las estructuras adecuadas como para poder revocar líderes que considere que están abusando de su poder. De otro modo no podemos tener la certeza de que se honrarán las prácticas libertarias. He visto personas que durante décadas estuvieron comprometidas con las prácticas y principios libertarios tirar su ideales a la basura, incluso derivar hacia el nacionalismo más basto, cuando los acontecimientos apelaban más a sus sentimientos que a sus mentes. Una organización libertaria debe contar con precauciones como el derecho a revocar la membresía en la organización y el derecho a exigir informes completos de las prácticas del cuerpo confederado, pero pese a todo ello se mantiene el hecho de que no hay sustituto posible para el conocimiento y la conciencia.

Una sociedad comunalista debería tomar decisiones acerca de cómo se adquieren, se producen, asignan y distribuyen los recursos. Una sociedad así debe intentar prevenir la restauración del capitalismo y de viejos o nuevos sistemas de privilegio. Debe lograr cierto grado de coordinación administrativa y de regulación entre comunidades a gran escala, y la toma de

decisiones debe ser firme y resuelta si se quiere que no colapse cualquier tipo de vida social.

Estos límites son necesarios para proporcionar el mayor grado de libertad posible, pero no se impondrán solo mediante la «buena voluntad», el «apoyo mutuo» y la «solidaridad», ni siquiera mediante las «costumbres» o idea alguna que considere que la voluntad reside más en la plegaria que en la experiencia humana. El deseo material erosionará rápidamente cualquier atisbo de buena voluntad que una revolución exitosa haya podido crear entre los victoriosos libertarios; de ahí la necesidad de la posescasez como condición para la sociedad comunalista. En la Revolución española de 1936-1937, muchas de las colectividades de la nueva sociedad, todas ellas ondeando la bandera rojinegra del anarcosindicalismo, entraron en flagrante competición mutua por las materias primas, el personal técnico e incluso por los mercados y los beneficios. El resultado fue que tuvieron que ser «socializadas» por la CNT, es decir, el sindicato tuvo que ejercer el control para igualar la distribución de mercancías y la disponibilidad de la costosa maquinaria, y obligar a las colectividades «ricas» a que compartiesen su riqueza con las pobres (posteriormente esta autoridad fue asumida por el Estado nación de Madrid por razones propias). Tampoco todos los campesinos deseaban unirse a las colectividades cuando se les ofreció la posibilidad de funcionar como pequeños propietarios de tierras. Además, muchos de los miembros abandonaron las colectividades cuando sintieron que podían hacerlo sin miedo. En otras palabras, para establecer una sociedad comunalista viable se necesitará más que compromisos personales y morales, y mucho menos los basados en aquellas variables extremadamente precarias, como son la «naturaleza humana» y los «instintos de apoyo mutuo».

El problema de lograr el comunismo libertario es uno de los aspectos menos teorizados del repertorio libertario. La máxima comunista «de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades» presupone suficientes bienes y por lo tanto un desarrollo tecnológico complejo. Este logro conlleva similitudes con el énfasis de Marx de que el progreso en

los instrumentos de producción es una condición necesaria para el comunismo. El éxito del comunismo libertario, por ello, depende profundamente del aumento del acceso a los medios necesarios para la vida.

La historia está llena de incontables ejemplos en los que la escasez natural o la limitación de recursos obligaron a pueblos a convertir gobiernos populares en Estados monárquicos, prisioneros en esclavos, mujeres en esclavas subyugadas, campesinos libres en siervos... Ningún desarrollo de este tipo carece de excesos, y hubiese sido milagroso que benignos gobernantes no acabasen convirtiéndose en déspotas brutales. Que podamos ponernos a juzgar estas sociedades, sus Estados y sus métodos opresivos es una evidencia de que ha habido un progreso e, igualmente importante, que nuestras circunstancias difieren en profundidad de las suyas. Aunque el hambre fue, en otros tiempos, un rasgo natural de la vida, en nuestros días nos sorprende que no se hagan esfuerzos por alimentar a los hambrientos. Pero nos sorprende solo porque ya hemos desarrollado los medios para producir suficiente, y gracias a ello rechazamos la indiferencia frente a la escasez. En resumen, las circunstancias han cambiado en profundidad, independientemente de cómo continúen estando distribuidos los medios de vida. De hecho, que podamos decir siquiera que la distribución es injusta es un veredicto de lo que puede hacer —y potencialmente crear— una sociedad posescasez capaz de eliminar la escasez material.

Por ello, nuestras actuales visiones expansivas de libertad tienen sus condiciones: como mínimo, el progreso tecnológico. Solo las generaciones que no han experimentado la Gran Depresión pueden ignorar las precondiciones necesarias para poder aplicar nuestras ideologías más generosas. La izquierda clásica, en particular pensadores como Marx, nos proporcionaron una teoría sistematizada respecto a los problemas contemporáneos e históricos. Pero ¿escogeremos utilizar de manera auténticamente libertaria los recursos a nuestra disposición, y crear una sociedad que sea democrática, comunalista y comunista, basada en asambleas populares, confederaciones y amplias libertades civiles?, ¿o seguiremos un camino que nos lleve

a una sociedad cada vez más estatista, centralizada y autoritaria? Aquí entra en juego otra «historia» o dialéctica, las grandes tradiciones de libertad elaboradas a lo largo de la historia, tanto por revolucionarios desconocidos como por pensadores libertarios como Bakunin, Kropotkin y Malatesta. Es por esto que nos vemos confrontados con dos legados que se han ido desarrollando de manera simultánea: uno material y otro ideológico.

Seamos sinceros y reconozcamos que estos legados no son bien conocidos ni de fácil comprensión. Pero, a partir de ellos, podemos tejer un enfoque ético del cambio social que le dé a nuestras acciones definición y la posibilidad del éxito. En primer lugar, podemos declarar que «lo que debería ser» —la potencialidad humana para la libertad, la racionalidad y la individualidad— debe materializarse y guiar nuestras vidas sociales. Podemos afirmar «lo que debería ser» sobre la base de posibilidades materiales firmemente reales y de bases ideológicas realizables. Si la razón actúa como guía, el conocimiento de «lo que debería ser» se convierte en la fuerza que nos empuja a provocar el cambio social y a producir una sociedad racional. Con nuestras precondiciones materiales en su sitio y la razón para guiarnos en la materialización de nuestras potencialidades, podemos empezar a formular los pasos concretos que la izquierda del futuro se verá obligada a dar para lograr sus fines. Las condiciones materiales están a nuestro alcance y son visibles, y la razón —fortalecida por el conocimiento de las iniciativas del pasado para producir una sociedad en cierta manera racional— proporciona los recursos para formular las medidas y los medios para producir, paso a paso, una izquierda nueva que sea relevante para el futuro que podemos prever.

Lejos de evitar o rechazar la razón y la historia, la trascendente izquierda del futuro debe comprender el presente con relación al pasado, y el futuro con relación al presente. La falta de material filosófico con el que interpretar los eventos pasados y presentes, provoca que los planteamientos teóricos sean fragmentarios y carezcan de contexto y continuidad. En dicho caso, tampoco será capaz de mostrar eventos específicos

en relación con otros que forman parte de un conjunto mayor, y ligarlos desde una perspectiva más amplia. Debo señalar que fue esta magnífica intención —y no una disposición personal al «totalitarismo»— la que indujo a Marx a dotar sus ideas de una forma sistematizada y unificada. En el mundo en el que él vivió, había que demostrar que la acumulación de capital y la incansable concentración de recursos industriales no eran producto de la avaricia, sino necesidades vitales de las empresas en una economía ferozmente competitiva.

Solo podemos proyectar una alternativa a la sociedad actual promoviendo salidas racionales al orden existente de las cosas, basadas de manera lógica y objetiva en las potencialidades humanas para la libertad y la innovación. A este respecto, la capacidad de los seres humanos de proyectarse más allá de circunstancias determinadas, de recrear su mundo y sus relaciones sociales, y de fusionar juicios éticos sobre las innovaciones, se convierte en la base para poder poner en marcha una sociedad racional.

Este «lo que debería ser», permitido por la razón, se alza en un plano superior de certeza y totalidad respecto a la posición pragmática y existencial de «lo que es». Hablando de manera figurada, el contraste entre «lo que debería ser» y «lo que es», al elaborarse y confrontarse tanto desde la mente como desde la experiencia, yace en el corazón de la dialéctica. De hecho, «lo que debería ser», al juzgar en conciencia la validez de lo dado, une el desarrollo dialéctico en la biosfera con el desarrollo dialéctico en la esfera social. Proporciona la base para determinar si una sociedad es racional y hasta qué punto posee bases racionales. Si dicho criterio no existe, carecemos de base social para la ética, a parte de la egocéntrica, circunstancial, anárquica y altamente subjetiva afirmación del «yo elijo». La ética social no puede mantenerse suspendida en el aire sin cimientos objetivos, sin una evolución comprensiva desde lo más primitivo hasta lo cada vez más sofisticado, y un contenido coherente que apoye su desarrollo.

Más aún, sin una potencialidad objetiva —es decir, la realidad implícita que se presta a la deducción racional, en

contraste con la mera fantasía— apoyada en el «juicio» sobre la realidad existencial entendida como algo distinto de la realidad concebida de manera racional, no tenemos manera de extraer una ética que vaya más allá de las inclinaciones personales. ¿Qué es lo que nos debe guiar para comprender la naturaleza de la libertad? ¿Por qué la libertad es superior a una mera costumbre o un hábito? ¿Por qué es deseable, más allá del gusto y opiniones personales, una sociedad libre y no una esclavizada? Jamás será posible una ética social, menos aún deseable, sin una concepción procesual[16] del comportamiento, desde sus raíces primarias en la esfera de la potencialidad durante los comienzos de la evolución humana, durante la evolución misma, hasta llegar al nivel de lo racional y lo discursivo. Sin el criterio proporcionado por el «debería» derivado de la dialéctica, los cimientos para un movimiento revolucionario se disuelven en un anárquico vacío de elecciones personales, en la confusa idea de «lo que es bueno para mí constituye lo bueno y lo verdadero, ¡y no hay más!».

Aunque nos vemos obligados a lidiar con «lo que es» —con los hechos existenciales de la vida, incluyendo el capitalismo—, es la «verdad» nacida de la dialéctica, como lo expresaría Hegel, lo que siempre debe mantenerse como nuestra guía, precisamente porque es lo que define una sociedad racional. Si abandonamos lo racional nos vemos reducidos al nivel de la simple animalidad, de la cual han intentado liberarnos tanto el curso de la historia como las grandes luchas de la humanidad por la emancipación. Es traicionar la fe en la historia, concebida como un desarrollo racional hacia la libertad y la innovación, y mermar los estándares definitorios de nuestra humanidad. Si a menudo parece que nos encontremos a la deriva, no es por falta de mapa y brújula que nos guíe hacia la realización de nuestras exclusivas potencialidades humanas y sociales.

16. Una concepción procesual, y con ello la evolución procesual, consiste en la valoración continua del aprendizaje y del método de enseñanza, utilizando para ello una recopilación sistemática de datos, su análisis y toma de decisiones oportuna durante el propio proceso. *(N. de la T.)*

Esto nos lleva a otra premisa para adquirir la verdad social: la importancia del pensamiento dialéctico como nuestra brújula. Esta lógica constituye tanto el método como la sustancia de un proceso de razonamiento deductivo y de desarrollo. La deducción es el procedimiento que obtiene inmanentemente los rasgos implícitos que se prestan a la puesta en práctica del pensamiento racional, a saber, la libertad y la innovación. Una vez un seguidor de la ecología profunda me preguntó por qué la libertad era preferible a la falta de libertad. Repliqué que la libertad, al desarrollarse de manera objetiva atravesando diversas fases de la evolución —desde la mera elección como una forma de autoprotección hasta la recreación del entorno natural mediante la intelección y la innovación—, puede aportar al mundo elementos para que sea más habitable, humano y creativo que cualquier otro alcanzado por la interacción de las fuerzas naturales. De hecho, por parafrasear un famoso axioma de Hegel, puede llegar un punto en el que en una sociedad libre, lo que no sea libre no sea real (o actual).

De hecho, la tarea del pensamiento dialéctico es separar lo racional del aspecto arbitrario, de los aspectos externos o accidentales bajo los que se presenta, una tarea que exige una valentía y un conocimiento intelectual considerables. Por ello, las conquistas de Alejandro el Grande se compenetran con el movimiento racional de la historia, en tanto que Alejandro unificó un mundo en descomposición erigido sobre ciudades-Estado podridas y monarquías parasitarias, y les transmitió el pensamiento helénico. En cambio, la explosión de los jinetes mongoles desde las mesetas del Asia Central no contribuyó al curso racional de los acontecimientos más de lo que lo hicieron, por poner un ejemplo, el descenso de las lluvias en el norte de África, que convirtió una inmensa área forestal en un seco y formidable desierto. Más aún, hablar de la invasión mongola como la evidencia de la «potencialidad para el mal» significa arrebatarle el contenido creativo al término *potencialidad*, un *concepto* filosófico rico y profundo. Aquí resulta más adecuado utilizar el término *capacidad*, que tiene un significado ideológicamente neutral y que puede ser aplicado en

cualquier lugar y para cualquier fenómeno, sin importar si el propósito es comprensible.

Por muy lejano que a algunos les parezca, el pensamiento dialéctico es, desde mi punto de vista, indispensable para crear el mapa y formular la agenda para la nueva izquierda. Conseguir hacer realidad la potencialidad de la humanidad para una sociedad racional —«lo que debería ser» logrado por el desarrollo humano— tiene lugar en el municipio totalmente democrático, basado en la democracia directa de la asamblea y compuesto por ciudadanos libres para los que la palabra *política* significa el control popular directo sobre los temas públicos de la comunidad, mediante instituciones democráticas. Un sistema de control así debe tener lugar dentro del marco de trabajo de un sistema de leyes constituido con diligencia, surgido de la razón del discurso, la experiencia, el conocimiento histórico y el juicio. El municipio libre, en efecto, no es solo una esfera en la que desplegar tácticas políticas, sino un producto de la razón. Aquí los medios y los objetivos se encuentran en perfecta congruencia, sin las problemáticas «transiciones» que, en otro momento, nos proporcionó la «dictadura del proletariado», la cual rápidamente se convirtió en la dictadura del partido.

Y más aún, el municipio libertario, como cualquier artefacto social, se constituye. Necesita ser creado de manera consciente mediante el ejercicio de la razón, no por «elecciones» arbitrarias que carecen de criterios éticos objetivos y que, por ello, pueden dar paso a instituciones opresivas y comunidades caóticas. La constitución del municipio y de las leyes debería definir los deberes así como los derechos de los ciudadanos, es decir, deberían clarificar explícitamente tanto la esfera de la necesidad como la esfera de la libertad. La vida del municipio está determinada por las leyes, no de manera arbitraria «por los hombres». La ley, como tal, no es necesariamente opresiva: de hecho, durante miles de años los oprimidos exigieron leyes como *nomos* para evitar el gobierno arbitrario y «la tiranía de la falta de estructuras». En el municipio libre, la ley debe haber derivado de la racionalidad, a través del discurso y de manera

abierta y sujeta a una cuidadosa consideración. Al mismo tiempo, debemos mantenernos conscientes, en todo momento, de las regulaciones y definiciones con las que los opresores han encadenado a la humanidad.

Como lo veía Rousseau, el municipio no es una aglomeración de edificios, sino de ciudadanos libres. Combinado con la razón, el orden puede producir instituciones coherentes. Huérfanos de orden y razón, nos queda un sistema de gobierno arbitrario, cuyos mecanismos de control no tienen por qué responder ni dar explicaciones a la población, o lo que es lo mimo, tiranía. Lo que constituye el Estado no es la existencia de instituciones sino, más bien, la existencia de instituciones profesionales, separadas de la gente, diseñadas para dominarla con el propósito expreso de asegurar su opresión de un modo u otro.

La política revolucionaria no cuestiona la existencia de las instituciones como tales, sino que, más bien, evalúa si una institución determinada es emancipadora y racional u opresiva e irracional. La proclividad en aumento de los movimientos de oposición dirigidos a desobedecer instituciones y leyes solo por el hecho de existir, es en realidad reaccionario y, como mucho, vale para alejar la atención pública de la necesidad de crear o transformar instituciones en entidades populares, racionales y democráticas. La «política» del desorden o el «caos creativo», o la ingenua práctica de «tomar las calles» (que no suele ser más que un festival callejero), devuelve a sus participantes al comportamiento de la horda juvenil: al reemplazar lo racional con lo «primario» o lo «lúdico», abandona el compromiso de la Ilustración con lo civilizado, lo cultivado y lo conocible. Por muy alegres que algunas veces puedan ser las revoluciones, son, sobre todo, graves y severas e incluso sangrientas; y si no son dirigidas de manera sistemática y astuta, acabarán, sin duda alguna, en contrarrevoluciones y terror. Los comuneros de 1871 puede que estuviesen delirando por la borrachera cuando «asaltaron los cielos» (como lo expresó Marx), pero, cuando

estuvieron sobrios, se encontraron con que los muros que rodeaban París habían sido derribados por los contrarrevolucionarios versalleses. Tras una semana de combates, su resistencia colapsó y los de Versalles les fusilaron de manera arbitraria y en grupos de miles de ellos. Una política que carezca de la seriedad necesaria en su comportamiento nuclear puede ser maravillosa para la anarquía, pero es un planteamiento revolucionario desastroso.

¿Qué conclusiones políticas específicas producen estas observaciones? ¿Qué agenda política apoyan?

Primero, «lo que debería ser» debe presidir cada postulado de la agenda política y movimientos futuros. Por muy importantes que puedan llegar a ser las políticas de protesta, no son sustituto de una política de innovación social. En nuestros días, tanto los marxistas como los anarquistas tienden a reaccionar al orden social existente y a los problemas que crea. De este modo, el capitalismo orquesta el comportamiento de oponentes intuitivos. Más aún, ha aprendido a silenciar a la oposición haciendo astutas concesiones parciales.

El municipio, como hemos visto, es el auténtico terreno para la consecución de las potencialidades sociales de la humanidad para ser libres e innovadores. Aun así, abandonado a su suerte, incluso el municipio más innovador puede convertirse en parroquial, insular y estrecho. El confederalismo sigue siendo el medio operativo para enmendar los fallos que, con probabilidad, el municipio tendrá que enfrentar cuando introduzca una economía libertaria. Pocos municipios, si es que hay alguno, son capaces de cubrir sus necesidades por ellos mismos. Un intento de lograr la autarquía económica —y el provincianismo cultural concomitante, al que tan a menudo sucumben las sociedades menos desarrolladas en el plano económico— no sería deseable socialmente. Tampoco el mero intercambio de productos excedentes elimina la relación mercantil, ya que compartir los bienes según una visión auténticamente libertaria es muy diferente a un intercambio de bienes que recuerda mucho a los intercambios mercantiles. ¿Cuál sería el estándar con el que se determinaría el «valor» de las mercancías excedentes? ¿Por su trabajo cristalizado? Las bases

incipientes para una economía capitalista siguieron sin ser identificadas, incluso en Cataluña entre aquellos que presumían tener convicciones comunistas.

Otra distinción más que debe trazarse aquí es la que hay entre la decisiones que se toman para crear políticas y las que son estrictamente administrativas. Del mismo modo que no se debe permitir que una comunidad sea arrastrada a las costumbres capitalistas y a las prácticas del mercado, no se debe permitir a los administradores que tomen decisiones políticas. Este tipo de prácticas deben ser sencillamente ilegales, la comunidad debe establecer regulaciones, que posean rasgos punitivos, prohibiendo a los comités y agencias que ejerzan derechos que en esencia le pertenecen a la comunidad en asamblea. Pese a lo insensibles que puedan parecer estas medidas para las delicadas sensibilidades libertarias, están justificadas por una historia en la que derechos duramente logrados han sido lentamente roídos por las élites y su afán de acumulación de privilegios particulares a expensas del resto. La posescasez en la disponibilidad de los medios de vida puede valer para hacer risible cualquier anacronismo de privilegio económico. Pero, tal y como ha demostrado la sociedad jerárquica, están involucrados más factores además de los privilegios económicos, como el aumento de estatus y de poder.

Los seres humanos realizan sus potencialidades en los municipios libres constituidos de manera racional y discursiva e institucionalizados en asambleas populares libres. Cualquier política que promueva este desarrollo es históricamente progresista; cualquier supuesta política que minimice este desarrollo es reaccionaria y refuerza el orden social existente. Las simples expresiones de «comunidades» amorfas que se convierten en «festivales callejeros», en especial cuando se convierten en sustitutos de una política municipalista libertaria (y más preocupante, una distorsión de las mismas), alimentan la infantilización generalizada que promueve el capitalismo con su ímpetu de idiotizar masivamente a la sociedad.

Durante los años de entreguerras, cuando las fuerzas proactivas para el cambio revolucionario parecían amenazar la

misma existencia del orden social, la izquierda clásica estaba centrada en un conjunto de temas diferentes: la necesidad de una economía planificada, los problemas de una crisis económica crónica, la inminencia de una guerra mundial, el avance del fascismo, y los estimulantes ejemplos creados por la Revolución rusa. Hoy en día, la izquierda contemporánea está más preocupada por las dislocaciones ecológicas, el gigantismo corporativo, la influencia de la tecnología en la vida cotidiana y el impacto de los medios de masas. La izquierda clásica examinaba las crisis profundamente asentadas y la viabilidad de los enfoques revolucionarios para crear el cambio social; la izquierda contemporánea está más pendiente de un abanico diferente de abusos.

El capitalismo bajo el que vivimos en nuestros días está muy alejado del que Marx conoció y del que revolucionarios de todo tipo intentaron derribar durante la primera mitrad del siglo XX. Ha evolucionado, es cierto, siguiendo en gran medida las líneas sugeridas por Marx en los capítulos finales del primer volumen de *El capital*: como una economía cuya ley de vida misma es la acumulación, concentración y expansión. Lo que ya no puede desarrollarse según estas líneas, deja de ser capitalismo. Esto es lo que se deduce de la misma lógica del intercambio de mercancías, y tiene su expresión en la competición y la innovación tecnológica.

El productivismo marxista y el individualismo anarquista, pese a divergir en gran medida, nos han llevado a callejones sin salida. Donde el marxismo tiende a sobreorganizar a la gente en partidos, sindicatos y «ejércitos» proletarios guiados por líderes elitistas, los anarquistas rechazan la organización y los líderes tachándolos de «vanguardias» y celebran la revolución como un impulso instintivo que no se guía por la razón o la teoría. Donde los marxistas celebran los avances tecnológicos, sin colocarlos en un contexto ético, racional y ecológico, el anarquismo desprecia técnicas sofisticadas como el origen demoníaco del «hombre tecnocrático», que se ve arrastrado a la perdición por la razón y la civilización. La tecnofilia ha sido enfrentada contra la tecnofobia; la razón analítica contra el puro

instinto; y una civilización sintética contra una naturaleza supuestamente primigenia.

El futuro de la izquierda, en última instancia, depende de su capacidad de aceptar qué es lo valido tanto del anarquismo como del marxismo para los tiempos actuales, y para el futuro que podemos prever. En una era de revolución tecnológica permanente, la validez de una teoría y un movimiento dependerá, en gran medida, de la claridad con la que vea el camino que hay que recorrer. Se introducirán tecnologías radicalmente novedosas, aún difíciles de imaginar, que sin duda alguna tendrán un efecto transformador en todo el planeta. Pueden darse reestructuraciones en las alineaciones del poder que produzcan grados de desequilibrio social que no se hayan visto desde hace décadas, acompañadas de nuevas armas de efectos ecocidas y homicidas inenarrables, y de una crisis ecológica imparable.

Pero no hay un daño mayor que pueda afectar a la conciencia humana que la pérdida del programa de la Ilustración: el progreso y defensa de la razón, el conocimiento, la ciencia y la ética que deben ser moduladas para encontrar un lugar progresista en una sociedad libre y humana. Sin los logros de la Ilustración no es posible consciencia revolucionaria alguna. Al evaluar la tradición revolucionaria, una izquierda basada en la razón debe sacudirse de tradiciones muertas que, como advirtió Marx, son un peso sobre las cabezas de los vivos, y comprometerse ella misma a crear una sociedad racional y una civilización completa.

Diciembre, 2002

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles: *Polítics*, trad. Benjamin Jowett, en Jonathan Barnes (ed.): *The Complete Works of Aristotle*, Revised Oxford Translation, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey) 1984, vol. 2 (1987), (en castellano: *Política*, Ediciones Istmo, Tres Cantos, Madrid, 2005).

Biehl, Janet: *Ecología o catástrofe. La vida de Murray Bookchin*, trad. Paula Martín Ponz, Virus, Barcelona, 2017.

—«The Left Green Network (1988-91)» (disponible en: bit.ly/325Ldcr).

Bookchin, Murray: *The Limits of the City*, Harper & Row, Nueva York, 1974.

—*Toward an Ecological Society*, Black Rose Books, Montreal, 1976 (en castellano: *Por una sociedad ecológica*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1978).

—*From Urbanization to Cities: Toward a New Politics of Citizenship*, Cassell, Londres, 1995.

—*Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*, Black Rose Books, Montreal, 1995 (en castellano: *Anarquismo social o anarquismo personal. Un abismo insuperable*, trad. Roser Bosch, Virus, Barcelona, 2012).

—*The Third Revolution: Popular Movements in the Revolutionary Era*, vol. 1 (1996), vol. 2 (1998), vol. 3 (2004), vol. 4 (2005), Bloomsbury, Nueva York.

—«Spring Offensives and Summer Vacations», *Anarchos*, n.º 4, 1972.

—«Theses on Libertarian Municipalism», *Our Generation*, Montreal, vol. 16, n.º 3-4, primavera/verano de 1985.

—«Workers and the Peace Movement», en *The Modern Crisis*, Black Rose Books, Montreal, 1987.

—«Radical Politics in an Era of Advanced Capitalism», *Green Perspectives*, n.º 18, noviembre de 1989.

—«Libertarian Municipalism: An Overview», *Green Perspectives*, n.º 24, octubre de 1991.

—«The Ghost of Anarchosyndicalism», *Anarchist Studies*, vol. 1, n.º 1, primavera de 1993.

CASTORIADIS, Cornelius: *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Oxford University Press, Nueva York, 1991.

CRITCHLEY, Simon: *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*, trad. Socorro Giménez, Marbot Ediciones, Barcelona, 2010.

EALHAM, Chris: «From the Summits to the Abyss: The Contradictions of Individualism and Collectivism in Spanish Anarchism», en Paul Preston y Ann L. Mackenzie (ed.): *The Republic Besieged*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1996 (en castellano: *La república asediada. Hostilidad internacional y conflictos internos durante la Guerra Civil*, Ediciones Península, Barcelona, 2015).

EDWARDS, Stewart (ed.): *Select Writtings of Pierre-Joseph Proudhon*, trad. Elizabeth Frazer, Anchor Books, Nueva York, 1969.

ENZENSBERGER, Hans Magnus: *El corto verano de la anarquía. Vida y muerte de Durruti*, Anagrama, Barcelona, 2006 (en catalán: *El curt estiu de l'Anarquia*, Virus, Barcelona, 2016).

GORDON CHILDE, Vere: *Man Makes Himself*, Watts, Londres, 1975 (en castellano: *Los orígenes de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1975).

HARVEY, David: *Ciudades Rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*, trad. Juanmari Madariaga, Akal, Madrid, 2013.

KROPOTKIN, Piotr: «Anarchist Communism: Its Basis and Principles», en Roger N. Baldwin (ed.): *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, Dover, Nueva York, 1970 (en castellano: *Anarco-comunismo: Sus fundamentos y principios*, La Malatesta, Madrid, 2010).

—*Memoirs of a Revolutionist*, Horizon Press, Nueva York, 1983 (en castellano: *Memorias de un revolucionario*, Crítica, Barcelona, 2009).

MARX, Karl: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2003.

—«Preface to a Contribution of the Critique of Political economy», Selected Works, vol. 1, Progress Publishers, Moscú, 1969 (en castellano: *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México-Argentina, 2005, disponible en: bit.ly/1zTq7KE.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich: «Manifesto of the Communist Party», *Selected Works*, vol. 1, Progress Publishers, Moscú, 1969 (en castellano: *Manifiesto del Partido Comunista*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2013).

MAXIMOFF, Grigori Petróvich: *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, Free Press of Glencoe, Nueva York, Collier-Macmillan Ltd., Londres, 1953.

SCHUMACHER, Ernst Friedrich: *Small Is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered*, Blond & Briggs, Londres, 1973 (en castellano: *Lo pequeño es hermoso*, Akal, Madrid, 2001).

TUCÍDIDES: *The Peloponnesian War*, libro 2.º, cap. 4 (en castellano: *Historia de la guerra del Peloponeso*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1986).

WALDHEIM, Gottfried von: «La ideología política de Goethe», *Revista de Estudios Políticos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1950.

WOLFE, Bertram D.: *Three Who Made a Revolution: A Biographical History*, 3.ª ed. rev., The Dial Press, Nueva York, 1961.

Impreso en octubre de 2019
en Romanyà Valls (La Torre de Claramunt)